GĪTĀRTHASAṄGRAHA

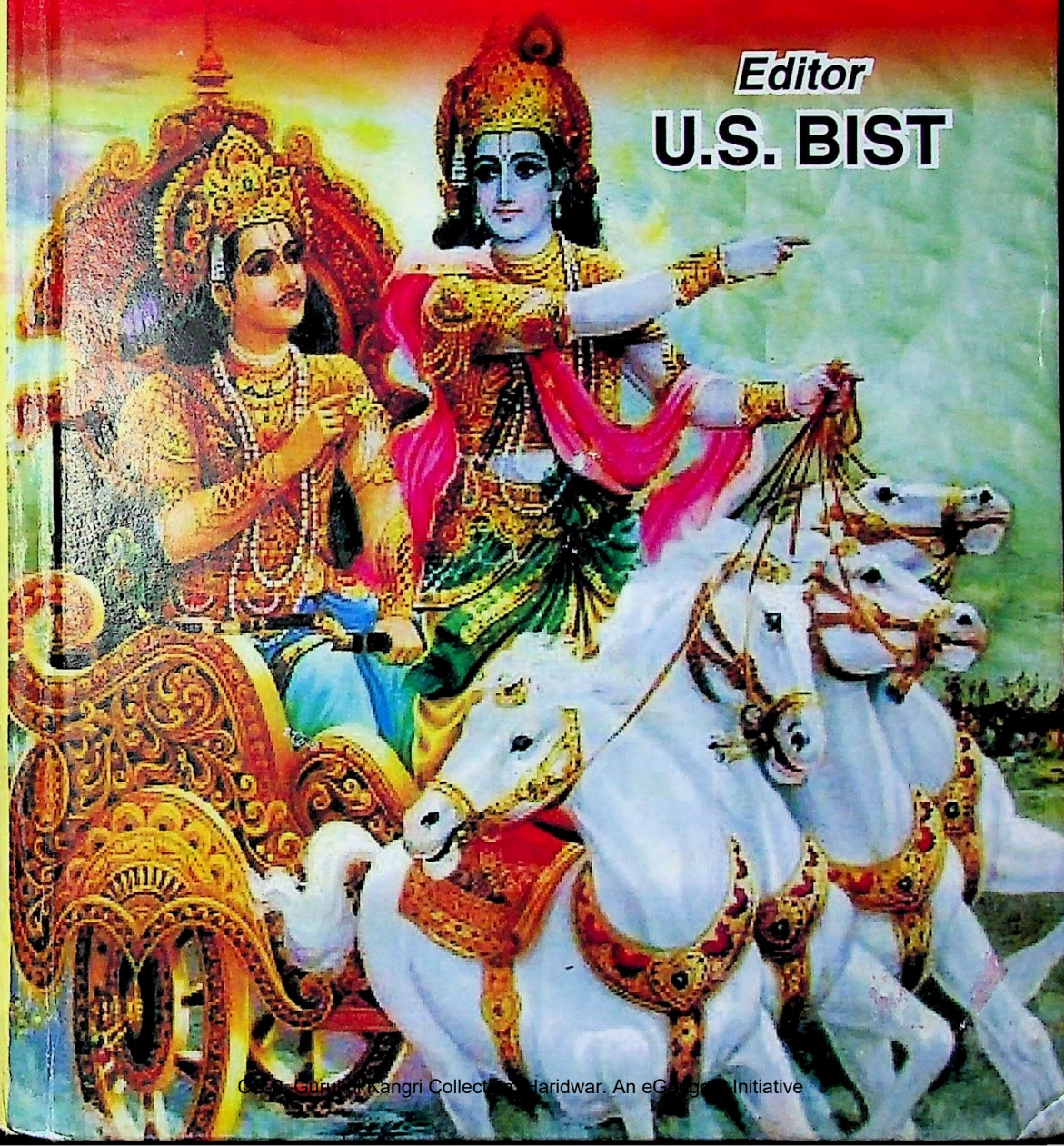
Explanation and Discussions

गीतार्थसंग्रह

व्याख्या एवं परिचर्चा

Editor

U.S. BIST

GĪTĀRTHASAṄGRAHA
Explanation and Discussions
गीतार्थसंग्रह
व्याख्या एवं परिचर्चा
Editor
U.S. BIST

The Book

Bhagavadgita is one of the most important philosophical works of India. It has a number of commentaries on it. One such work is Gitarthasangraha of Yamunacarya.

This book, an outcome of a national seminar, organized by the Department of Philosophy, Gurukul Kangri Vishwavidyalaya Haridwar, examines the philosophical importance
ho 'Gitarthasangraha'. Showing
sang vedant Desik's 'Gitarthar-
standin araksa' helps in under-
it also an he 'Gitarthsangraha',
of prapatti a s the importance
of 'Jnanayoga he specific role
and 'Bhaktiyoga armayaoga'
sarnagati. In oder t seeking
book more useful, th ke the
two years of 'Gitart irty
ngraharaksa', along with th
explanations have also been given.

ISBN 978-81-88134-90-8
Price Rs.495.00

Presented to
Hon'ble Chairman,
Uttarakhand Sanskrit
Academy Prof. Mahavir ji
Agrawal.

Umraosingh [illegible]
(Dr. U. S. Bist)

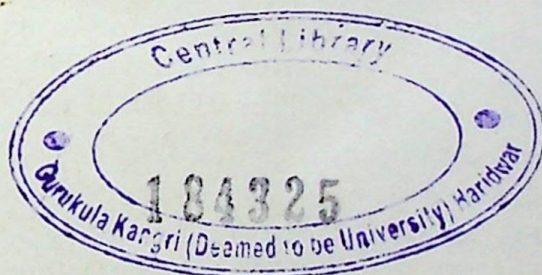
GĪTĀRTHASAṄGRAHA

Explanation and Discussion

(गीतार्थ संग्रह – व्याख्या एवं परिचर्चा)

Editor

Dr. U.S. Bist

Professor of Philosophy
Gurukul Kangri University
Haridwar, Uttarakhand-249404

SATYAM PUBLISHING HOUSE
New Delhi-110059

Preface

We know that the Bhagavadgītā is the most important, the most beautiful and the most widely read of the popular philosophical works of our country. It is the essence of the great epic Mahābharata and as such belongs to the Sātvatā a branch of the vaiṣnava dharma. It is he smṛti prasthān of the prasthān trayī. The dialogue between Arjuna and Lord Krishna and indeed unique. Arjuna, when saw his own cousins, kinsmen are friends on the other side of the battle-field, felt so dejected that he wanted to throw his bow and arrows. Knowing the mental condition of Arjuna, Lord Krishna taught him the truth about the world. He told him not to think that who are the enemies other side but consider whether he is performing his duties perfectly. Duty is not based upon anybody's sentiments, likes and dislikes, but upon the nature of reality. We should not surrender ourselves to the cause of our likes and dislikes; rather we should perform actions for our real being. Friends, we know this was the answer given by the Lord to the seeking soul symbolized by Arjuna, when he asked, "Why should we perform such duty which requires the killing of our own kinsmen?"

Such a treasure trove of inspiration and instruction "The Bhagavadgītā" also known as 'Gītopniṣad' have a number of commentaries on it, by different āchāryās of prominence, disagreeing though over it's final purport and also over the means of salvation.

One such work on Bhagavadgītā is 'Gītārthasaṅgraha' of Yāmunācārya. Yāmunācārya is believed to be the grand teacher of Ācārya Rāmānuja. Writing this saṅgraha in samāsa

shaily, he explains the essence of every chapter of Bhagvadgītā in thirty-two verses.

Through these verses Yāmunācaryā stresses on 'Bhakti' as instrumental in gaining salvation. In his opinion karmayoga, when perfected, leads to Jñānayoga and jñāna gives way to Bhakti. Thus the Lord pleased with Bhakti, grants salvation to the seeker (Bhakta). It is important to note that Yāmunācārya highlights the message of the Bhagavadgītā in accordance with the principles of viśiṣṭādvaita.

On such a perspicuous saṅgraha, Vedānt Deśika wrote a text and commented on it's each verse brilliantly. He named it as 'Gītārthasaṅgraharakasā'. The title of this text is sufficient to show Vedāntadesika's elegance towards his āchārya.

For the reason not known to me, not much attention has been given by the scholars towards these two great works of the great Āchryās. It was always a point of my curiosity to know "*how yāmunācaryā fulfilled the task of presenting a codified system of a philosophy of religion which has one foot in the Upanishads and another in the Āgama.*" This curiosity compelled me to think in this direction and as a result a 'National Seminar on the Philosophical Importance of Gītārthasaṅgraharakṣā' came into existence.

We invited some known scholars of viśiṣṭādvaita in particular and the scholars of Indian Philosophy in general, from all over the country.

The seminar was a success. It is evident from the fact that the present book is before the learned scholars in your forms. In order to make the book more fruitful the thirty-two verses of 'Gītārthasaṅgraharakṣā' along with their explanations from Āchārya vedant deshiks view point have been given in the beginning of the book. The scholarly papers along with the report of the seminar are published thereafter.

Friends, I know, we are handicapped in our attempts in presenting a complete account of these above cited great works but we have tried to make this publication more useful by means of entertaining other related papers presented by scholars in the seminar.

Thus the aim of this book has been (a) to stress upon the Philosophical importance of Yamun's Gītārthasaṅgraha (b) to show that how Vedānt Deśik's Gītārthasaṅgraharakṣā helps in understanding the Gītārthasangraha (c) the importance of prapatti and (d) the specific role of Jñānayoga, karmayoga and Bhaktiyoga in seeking śarṇāgati.

Friends! Today, we the students of philosophy, by and large, are not content with an activity called 'doing philosophy' which, however intellectually challenging, is of no use to any one except for those studying it so as to be able to teach it to others. We teach philosophy in the conviction that thinking about these things may make a difference, even an important difference, in how men deal with their problems and predicaments. Philosophy matters because it is occupied with what matters, in every domian of human action and experience.

9.11.2007 **Prof. U.S. Bist**
Haridwar

Acknowledgements

First of all, I acknowledge from the core of my heart my indebtedness to Parampūjya Jagat-Guru Shankarāchārya Dr. Rajajeshwarāshram. Jagatguru blessed the inaugural function of the National Seminar as the "Guest of Honour". His teaching and blessings will certainly pave way of all those who are keen to have in-depth knowledge of Shrimadbhagavadgītā.

The presence of the three Vice-chancellors viz. Prof. Swantra Kumar, Gurukula Kangri Vishwavidyalaya, Prof. J.P. Shukla, Rani Durgawati Vishwavidyalaya and Prof. C.P. Barthwal, Kumaun University, is a great achievement of this National Seminar. They not only presided over, inaugurated or delivered the valedictory speech respectively but also participated in the deliberations of the seminar. I sincerely owe much to all of them.

Prof. Ved Prakash Shastri, Acharya and Pro-Vice chancellor, Gurukula Kangri Vishwavidyalaya and Prof. Mahavir Agarwal, Dean, Oriental Studies Gurukula Kangri Vishwavidyalaya & the Chairman, Uttarakhand Sanskrit Academy enlightened the participants both at the inaugural and the valedictory sessions. I owe to these great scholars of Sanskrit also.

I sincerely acknowledge my heart-felt gratitude's to a great deal to Prof. S.R. Bhatt, who presented a scholarly keynote address and all the participants of this National Seminar on "The philosophical importance of Gītārthasangraharakṣā". The beauty of this book lies in their scholarly papers.

I sincerely thank Dr. Pooja Vyas, lecturer in Philosophy,

Vikram University Ujjain who was assigned the arduous task of proof reading. Ms. Uma one of my research scholars and the Rapporteur of this seminar has done a marvelous Job. Apart from presenting a paper in this seminar she helped us in explaining the thirty-two verses of Gītārthasangraha which we have published in the beginning of this book. I wish her all success in life.

Last but not the least I wish to record my blessings to Sarita, Rakesh and Virendra Patwal Prakash Manral who listened to every word of mine with an unfailing warmth of acceptance.

The publisher Shri. R.D. Pandey deserves my heart-felt thanks for readily undertaking the publication of this work.

Date : 09/11/07 **U.S. Bist**
Place : Haridwar

Report

Three Days' National Seminar The Philosophical importance of Gītārh Saṅgrah Rakshā

A National Seminar on the philosophical importance of the Gitarth Sangrah Raksha and the Role of the Pancharatra Agams was conducted from the 15th to the17th of March 2007 under the auspices of the Dept. of Philosophy, Gurukul Kangri Vishwavidyalaya, Haridwar, under the scholarly guidance of Prof. U.S. Bist, Director of this seminar.

It was sponsored by the Indian Council of Philosophical Research, New Delhi.

The inaugural function was graced by almost 150 scholars, including distinguished Philosophers of the country. The ceremonies began at 10 am on the 15 th with the garlanding of the Chief Guest and the lighting of the auspices lamp. This was followed by an inspiring shloka recitation by the brahmacharis of the Vidyalaya and a beautiful welcome song by the students of the Kanya Gurukul Mahavidyalaya Haridwar. Shawls were presented to the honoured guests. Prof. Veda Prakash Shastri, Acharya and Pro-Vice chancellor did the Udbodhan.

Prof. U.S. Bist, Director of the Seminar spoken upon the subject matter of the Seminar. Prof. Mahavir Agrawal, Dean Faculty of Oriental studies, GKV and presently the chairman, Sanskrit Academy, Uttarakhand, welcomed the learned gathering. The keynote address was delivered by Prof. S.R.

Bhatt, who spoke on the relevance of VA Philsosophy in today's strife torn world highlighting the need for cooperation, coordination and unity. Discussing the significance of the topic he sketched briefly the nature of the Ultimate Reality - tattve and Gita i.e. B.Y. as a result of Karma, Gayana and Vairagya. The inaugural address was delivered by the Chief Guest Prof. J.P. Shukla, Ex-Vice Chancellor, Rani Durgawati Vishwas-vidyalaya, Jabalpur. He compared the light of the Gita to the light of the Sun which reamains constant in, and enlightens, this ever-changing world. He compared the seminar to a Yagya and hoped that all participants would be benefited by it.

The guest of honour, Jagadguru Shankaracharya Dr. Rajarajeshwarashram, began with a salutation to Dakshina Murthy. He said that to experience vishad, like that of Arjuna, is the prasad of God, who is then moved to shower his grace. This is the essence of the Gita. Vairagya is the key to developing Karma, Gyan and Bhakti, in a seeker, he added.

Prof. Swatantra Kumar, Vice Chancellor, G.K.V. delivered the presidential address, after which, Prof. Vijay Pal Shastri, Deptt. of Philosophy, G.K.V. gave the Vote of Thanks. Shanti Path was chanted by one and all and marked the end of the morning's proceedings.

The second session of the 1st day was chaired by Prof. R.P. Srivastava Ex-chairman, Dept. of Philosophy, B.R.A. Bihar University, Muzaffarpur, Bihar.

The 1st paper was read by Prof. A. Bharadwaja of the ananthacharya Indological Research Institute, Mumbai. It was entitled 'The Nature of 'Prapatti' in the Gītārth-Saṅgrah and the Gītārth-Saṅgrah-Raksha'. He spoke on the method to gain moksha via Karma, Gyānandbhakti Yoga; how each is defined and what each includes, emphasizing that obligatory and occasional Karmas must accompany the process. He traced the aspirant's path wich requires nyāsa.

Dr. K. Anantha, Deptt. of VAV, Lal Bahadur Shastri Rashtriya Sanskrit Vishwavidyalaya, New Delhi read his paper entitled 'Yamunacharya on Pancharātra Āgama'. He

elaborated the subject matter of the Pancharātra Āgam and its Vedic validity. Vedant Deshik following in Y's footsteps of the Agama Pramanya, Places the Pancharatra at par with the Shruti. The final paper for the day was presented by Dr. K.K.C. Lakshmi Narasimhan of the Ananthacharya Indological Research Institute, Mumbai, His topic was 'Vishnu Lokas in Bhagawat–Pratishtha–Vidhi of Sriprashna Samhita'. He sought to investigate this aprākritic abode of Paramapada and how it may be accedes by the ordinary person. He also said that the Pancharatra Agams endorse iconic worship, which is the solution they offer to reach the 5 Lokas of Vishnu and how the worship of the Archa Avatāra is synonymous with the worship of the other 4 forms in which Nārāyaṇa exists. He also explained the process of prāṇa pratishthā and described the 5 kinds of Vaikuntha.

The Morning session of the 2nd day was presided over by Prof. Ashok Vohra Chairman, Department of Philosophy, University of Delhi) Dr. Vedavalli Narayanan, New Delhi read her paper entitled, 'Prapatti in the GS'. She spoke of the requirements of prapatti, Vedic support for the concept of prapatti and the benefits that accrue to an aspirant by the application of prapatti. By citing numerous verses of the GS, she showed that though the word 'prapatti' may occur many times, it is not offered as an alternate means to Bhakti Yoga for moksha but is an indispensable aid in BY.

The second paper 'Decision Making Technique and the Relevance of the BG was read by Dr. Indoo Pandey Khandori. Reader, Deptt. of Philosophy HNB Garhwal University, Srinagar, Uttarakhand. She explored the technique from the view point of psychology and management, discussed the definition of a dilemma and suggested that the BG concerns itself with spiritual dilemma.

Prof. Gayatri Sinha, Head, Deptt. of Philosophy, Rani Durgavati, Vishwavidyalaya, Jabalpur, read the next paper entitled 'आदर्श समाज संरचना में श्रीमद्‌भगवतगीता की भूमिका' She countered Western Criticism of the level of Indian Civilisation and observed that India has as much to offer in वसुधैव कुटुम्बकम् as the West has in Plato's concept of Utopia. She also Lauded

Sir John Woodroffe's contribution in spreading the awareness of Indian spirituality to the West.

Dr. D.N. Singh of Meerut College, read his paper entitled 'Bhagvadgītā and the GS.' It was a lucid account of the historical origins of VA, the structure of the GS and how VD makes the GS clearer through his Rakshā. He also quoted extensively from the GSR. Familiarising the audience with the language of the text. He explained the basic tenets of VA as they find expression in the GS.

The 2nd session was presided over by Prof. A. Bharadwaj. Dr. Uma Singh, Lecturer, Rama Devi Girl's Degree College, Jhijhak, Kanpur Dehat, read her paper entitled the physics of Poetic Yoga'. She spoke about rhythm and emotions and their harmonious conjunction in achieving our goals; colours and their effect on our inner world and how by practicing poetic yoga we can safeguard our spirit.

Acharya Nagesh Chandra Pandeya, read his paper entitled 'Panchartra Agam Vimarsha' where he defined āgam on the basis of the Vārahi Tantra, traced the various branches into which the Āgam treatises are divided, explored the various connotations of the term 'Pancharatra' and tracked its history.

Dr. Rajjan Kumar, Reader and Head, Applied Philosophy, MJP Rohilkhand University, Bareilly brought out the fact that the BG can help in over coming individual and societal conflicts and confusions, many of which have remained unchanged down the ages.

The next paper entitled 'आधुनिक समाज में निष्काम कर्म की प्रांसगिकता' was read by Mrs. Kavita Bhatt, a research scholar from the HNB Garhwal University, Sringar, Uttarakhand. She pointed out the Gyān and Bhakti Yoga are hard to practice. She Defined Karma, described the different kinds of Karma and explained how progress in the material and spiritual fields can be effected by doing Nishkam Karm.

'Yamunācharya Ka Dashan' was read by Muksh Kumar a Reasearch Scholar of the Philosophy deptt, Meerut university, Meerut. He focused on the Philosophical distinctions between AV and VA, thereby delineating the metaphysics of Yamuna.

The Final session of the seminar, on the morning of the

17th, was presided over by Acharya Nagesh Chandra Pandeya. The names of the scholars and the papers they presented out are mentioned below.

The first paper, Gita-A Philosophy for Global Society', by Prof. R.K. Deswal, Head, Philosophy Deptt, Kurushetra University, Explains how the Gita shows the way to build a more meaningful life based on its ethical teachings and on Karma done in a spirit of detachment. He defines the three psychological dispositions of man and describes the path suggested for each by the Gita.

The second paper entitled 'Human Nature and Moral Value— The Relevance of the Gita', was presented by Prof. Asha Moudgil, Punjab University, Chandigarh. The relevance of the Gita, she says, lies in following its direction to develop correct reasoning and perception. It gives guidance for each of life's concerns and, finaly, the message of complete surrender to the Almighty.

Dr. Mridul Joshi, Lecturer, Deptt of Hindi, Kanya Gurugul Mahavidyalaya, Haridwar read her paper entitled 'श्रीमद्‌भगवदगीता की आज के जीवन में उपयोगिता'. She quoted the relevant portions which give advice on how to deal with the world and with individual ahamkāra, to control the indriyās as well as the importance of a healthy body and a healthy mind and their inter connection.

Dr. Babita Sharma, Lecturer, Deptt. of Philosophy, Kanya Gurukul Mahavidyalaya Haridwar presented her paper called 'कर्म, ज्ञान और भक्ति ही गीता का सार है–गीतार्थसंग्रह'. Babita's work is unique in that she classifies Yamuna's words by raising a question–If devoting is a common factor of all three yogas, how does one distinguish between each? She employs Vedant Deśika's reasoning and the 'Kshirsharkara Nyāya' to resolve the issue.

Dr. Veena Vishnoi Sharma, lecturer in Sanskrit, Kanya Gurukul Mahavidyalaya, Haridwar read her paper entitled, 'गीता में कर्मयोग साधना:'.

Another paper 'भारतीय विचारधारा में गीता का महत्व' was presented by Dr. Shubhra, Research Associate, Deptt. of Philosophy,

MMH College, Ghaziabad. She touched upon the views of Shankarācharya, Ramanuja, Vallabha, Nimbarka, Madhva and Jyaneshwar was on the Gītā. That its essence is the same as that of the Upanishads, is what she highlighted.

The last paper entitled "The Relevance of Bhagavadgīta for a better society" was presented by Dr. Pooja vyas, Dept. of Philosophy Vikram University, Ujjain, she opines that Gītārthasaṅgraharakṣā can serve as a perfect guide to humanbeings.

In all there were five papers presented in each session. On the afternoon of this third and final day, about 100 scholars assembled in the conference hall for the valedictory session. This functions was presided over by the Chief Guest, Prof. C.P. Barthwal, Honourable Vice-Chancellor, Kumaun Universitty, Nainital. The audience was welcomed by Prof. U.S. Bist. The beautiful voices of the students of the Kanya Gurukul Mahavidyalaya Haridwar livened the air with a melodious song. Thereafter, the Acharya and PVC, Prof. Vedprakash Shastri addressed the participants in the form of Āshivachanam.

Dr. K.K.C. Lakshmi Narasimhan gave his feedback regarding the seminar. Ms. Uma Purang Research Scholar working under the supervision of Prof. U.S. Bist presented a report on this three day National Seminar.

The beautiful Valedictory Address was delivered by the Chief Guest Prof. C.P. Barthwal, V.C. Kumaon University Naimital, followed by a presidential Address by the Chairperson, Prof. Vedprakash Shastri, Ācharya & N.C. G.K.V.

Prof. U.S. Bist, Director of the Seminar, thanked the participants for their active involvement and fruitful deliberations during the Seminar. The Valedictory session came to a close with a Shantipath.

Uma Purang
Research Scholar,
Deptt. of Philosophy
Haridwar-249404
Uttarakhand (India)

Contents

Part One

Explanations

1

Gītārthasaṅgraha of Yāmunācārya

The Gītārthasaṅgraha reveals a very distinct and well thought out structure. In keeping with the style of traditional Indian philosophical writing, the ultimate purport of the Bhagavadgītā is fixed at the very beginning of the Gītārthasaṁgraha.

स्वधर्मज्ञानवैराग्यसाध्यभक्त्योकगोचरः।
नारायणः परं ब्रह्म गीताशास्त्रे समीरितः।। 1।।

In the verse 1, Yāmunācārya discloses the sole aim of the text, the end to which knowledge seeks to lead. This goal is the realisation of Nārāyaṇa. He identifies Nārāyaṇa with the Supreme Brahman as the latter finds expression in the Upaniṣads. It is advocated that through Karma Yoga and Jñāna Yoga bracketed with detāchment, Bhakti Yoga is attainable;it is through Bhakti yoga alone that the Lord is attained.

After the opening verse which is the pratijñāvākya, the subsequent three verses explain each Śataka. A group of six (chapters in this case)is termed a 'Śataka'. The Bhagavadgītā comprises eighteen chapters in all. Yāmunacārya divides the subject matter of the Bhagavadgita into three śatakās. He names his śatkās 'Purva', 'Madhyama'and 'Antima'. The subject matter of the first Śhatka, covering chapters 1-6 of the Bhagavadgītā, is Karma Yoga and JñanaYoga; that of the second, chapters 7-12, is Bhakti Yoga and that of the concluding śataka, chapters 13-18, is 'Purvasesa', meaning that it serves to furnish details and explanations about those topics gone by that need further elaboration.

ज्ञानकर्मात्मिके निष्ठे योगलक्ष्ये सुसंस्कृते।
आत्मानुभूतिसिध्यर्थे पूर्वषट्केन चोदिते।। 2।।

Verse 2 discusses, in brief, the topic of the first Śataka which is Karma Yoga and Jñāna Yoga. These, when practised in the prescribed manner, lead to the realization of the jivātmā, the inner self.

मध्यमे भगवत्तत्त्वयाथात्म्यावाप्तिसिद्धये
ज्ञानकर्माभिनिर्वर्त्यो भक्तियोगः प्रकीर्तितः ।। 3 ।।

Verse 3 dissloses the nature of the paratattva in much detail, by revealing the meaning of the term Bhagavān as well as describing His qualities. It states that in order to attain Paramātmā one requires Bhakti Yoga and to achieve Bhakti Yoga one needs Karma Yoga and Jñāna Yoga. The topic of the second Śataka, namely, Bhakti is discussed here.

प्रधानपुरुषव्यक्तसर्वेश्वरविवेचनम्।
कर्म धीर्भक्तिरित्यादिः पूर्वशेषोऽन्तिमोदितः ।। 4 ।।

Verse 4 deals with the third Śataka called Purvashesha, in which matter (acit), the jiva (puruṣa) and Paramātmā, the Supreme Puruṣa, are discussed, as also the practical aspect of Bhakti Yoga, Jñāna Yoga and Karma Yoga that were dealt with in the beginning Śatakas. Whatever related matter has been left out in the preceding discussions is elaborated in the Purvashesha that consists of chapters 13-15 of the Bhagavadgītā, discussed as Tattva Shodhana, and chapters 16-18 discussed as Anuṣtāna Śodhana.

From verse five to verse twenty-two, i. e. in eighteen verses, Yāmunā summarises, in serial order, the eighteen chapters of the Bhagavadgitā, wherein each verse of his corresponds to one chapter of the Bhagavadgitā.

To now undertake an elaboration of each verse in the context of the Bhagavadgītā.

अस्थानस्नेहकारुण्यधर्माधर्मधियाऽकुलम्।
पार्थ प्रपन्नमुद्दिश्य शास्त्रावतरणं कृतम्।। 5 ।।

Verse 5 discusses the purpose for the manifestation (the Gītarthasaṁgraha uses the term 'avataran')of the Bhagavadgita, i. e. the purpose for which a knowledge that is difficult and rare to attain was made so readily available.

This verse acquaints one with the reason why the Gītā

śāstrā was revealed to Arjuna, forming a summary that ranges from the Bhagavadgītā's first chapter to the tenth verse of its second chapter. The state of confusion and inaction that every human being is bound to fall into, at one time or another, is epitomised by Arjuna. How and with what attitude one ought to act in a situation where right and wrong are perplexing, is suggested to Arjuna.

नित्यात्मासङ्गकर्मेहागोचरा सांख्ययोगधीः।
द्वितीये स्थितधीलक्षा प्रोक्ता तन्मोहशान्तये।। 6।।

Verse 6 determines the form and nature of the wise who remain steady within the bliss of their inner nature (Sthitaprajna)and explains the non-finite and unique nature of the soul in order to erase the false notion that the soul is identical with the body. Yāmunā's verse also relates the knowledge of the jiva (Sāṁkhya)and prescribes the performance of one's duties with detachment (Yoga). This concept may be traced to the 39 th verse of the Bhagavadagīta's second chapter.[1]

अशक्त्या लोकरक्षायै गुणेष्वारोप्य कर्तृताम्।
सर्वेश्वरे वा न्यस्योक्ता तृतीये कर्मकार्यता।। 7।।

Verse 7 seeks to explain the doership that action involves. It must be understood as either the workings of Prakṛti or as those of Iśvara. This principle is reflected in the third and fourth quater of the verse 52 as well as in the following verses -27, 28, 29, 30, 33 and 34 of Chapter 3. Lest the paper becomes too lengthy, I will not elaborate upon every relevant verse from the Bhagavadgītā that I cite, and will instead, disclose only those that I feel are apt. Concerning karma, two things are pivotal – actions are to be performed devoid of attachment and such actions set an example for others. Also, the setting of standards regarding how to act, what constitutes the higher and more correct living is of inspirational value for society. These injunctions may be found in verses 20, 21, 25 and 26 of Chapter 3 of the Bhagavadgītā.

प्रसङ्गात्स्वस्वभावोक्तिः कर्मणोऽकर्मताऽस्य च।
भेदज्ञानस्य माहात्म्यं चतुर्थाध्याय उच्यते।। 8।।

Verse 8 describes the nature of the Lord and the mystery behind His incarnation, this corresponds essentially to verse

9 in the fourth Chapter of the Bhagavadgitā. Yāmuna indicates the concept of action in knowledge and knowledge in action as of great significance. The aspirant who remains mindful of the nature of the jīva while engaged in KarmaYoga displays the former disposition and he who perceives his meditation upon the jīva as an act of KarmaYoga displays the latter disposition. This concept he gathers from verse 18[4] of Chapter 4. When disclosing the predominance of the knowledge aspect of Karma Yoga, verses 33 and 35-39 of Chapter 4 come to the fore. From verses 25-30, 33 and 34 of the same chapter, Yāmuna also describes the various activities through which Karma Yoga can be performed.

कर्मयोगस्य सौकर्यं शैघ्र्यं काश्चन तद्विधा।
ब्रह्मज्ञानप्रकारश्च पञ्चमाध्याय उच्यते।। 9।।

Verse 9 describes the easy and speedy nature of Karma Yoga. Verse 35[5], of Chapter 5, brings out Karma yoga's easiness and verse 66[6] its speediness. The maturity attained by knowledge is described in verse 20[7] of chapter 5 of the Bhagavadgitā.

योगाभ्यासविधिर्योगी चतुर्धा योगसाधनम्।
योगसिद्धिस्स्वयोगस्य पारम्यं षष्ठ उच्यते।। 10।।

Verse 10 deals with the practice of yoga, the four types of yogas, the various ways involved in performing such yoga, the accomplishment of yoga in verse 29[8] of Chapter 6 and the supremacy of Bhakti Yoga in verse 47[9] of the same chapter.

स्वयाथात्म्यं प्रकृत्याऽस्य तिरोधिःशरणागतिः।
भक्तभेदः प्रबुद्धस्य श्रेष्ठ्यं सप्तम उच्यते।। 11।।

Verse 11 discusses the undoubted reality of the existence of the Lord. Verses 4 -12 of Chapter 7 express this idea. How the Lord is veiled by Prakriti is dealt with by verse 13[10] from the same Chapter; how surrender to the Lord removes the veil of Prakriti is an idea that verse 14[11] touches upon. Yāmunā also mentions the four kinds of devotees – those who seek Him to be pardoned for their suffering and pain (ārta), those who seek unparalleled prosperity (aiswaryārthī), those who

seek the bliss of their self (jijñāsu)and those who seek the Lord alone (jñāni). This classification is mentioned in verse 16[12] in Chapter 7 of the Bhagavatgītā. Verses 17, 18 and 19[13] declare the superiority of the devotee who is awakened, the Jñani or Prabuddha in Yāmuna's words.

ऐश्वर्याक्षरयाथात्म्यभगवच्छरणार्थिनाम्।
वेद्योपादेयभावानामाष्टमे भेद उच्यते।। 12।।

Verse 12 deals with matters that are worth knowing and those that are worth obtaining as verse 3 of Chapter 8 shows.[14] These are separate for separate aspirants and are determined by the goal a particular aspirant seeks to achieve. On the basis of there being differences in goals, there exist three kinds of aspirants – those who desire to be prosperous, those who desire knowledge of the inner self and those who desire the Lord. The ārta and aīswaryārthī aspirants essentially seek material benefit and so, although, the previous verse of the Gitārthasaṁgraha and the Bhagavadgitā mention four types of devotees, Yāmuna groups the two similar kinds under one catogory. Verse 11[15] speaks of what one who seeking Kaivalya should meditate upon, verse 8[16] deals with the devotee who seeks prosperity and verse 14[17] with the Jñāni.

स्वमाहात्म्यं मनुष्यत्वे परत्वं च महात्मनाम्।
विशेषो नवमे योगो भक्तिरूपः प्रकीर्तितः।। 13।।

Verse 13 speaks of the undiminished greatness of the Lord even when incarnated in human form, and this is primarily from verse 4[18] of Chapter 9. This verse of Yāmunā also speaks of the greatness of Mahatmās as declared in verses 13, 14[19] of Chapter 9, and expounds the forms in which Bhakti Yoga may be practised in verses 26, 27 and 28 of Chapter 9 of the Bhagavatgītā.

स्वकल्याणगुणानन्त्यकृत्स्नस्वाधीनतामतिः।
भक्त्युत्पत्तिविवृध्द्यर्था विस्तीर्णा दशमोदिता।।14।।

Verse 14 dissusses, on the basis of verses 2 and 6[20] of Chapter 10 of the Bhagavatgītā, the control the Lord exercises over jīvās and inanimate matter which are under His absolute control and elucidates His auspicious and infinite qualities. The verses from the Bhagavadgītā that corroborate this

concept of His infinite qualities are 3, 4, 5, 8 , 20 and 41[21] of Chapter 10. The origin of Bhakti and its development maybe undersatood from verses 7, 9, 10, 11 from the same of the Bhagavat Gitā.[22]

एकादशे स्वयाथात्म्यसाक्षात्कारावलोकनम्।
दत्तमुक्तं विदिप्रात्योर्भक्त्येकोपायता तथा।। 15।।

Verse 15 This verse of Yāmunacārya reveals the instrumentality of Bhakti Yoga alone in the gain of the knowledge of the Lord and in the attainment of the Lord. Verse 54 of Chapter 11 support this view.[23] It also deals with the bestowal of divine vision to Arjuna by the Lord. This is based on verses 4 -8 of Chapter 11 that enable the perception of His cosmic form. The glory of His Viṣwaroopa is described in verses 10-32 and 36-43 of the same chapter.

भक्तेश्रैष्ठ्यमुपायोक्तिरशक्तस्यात्मनिष्ठता।
तत्प्रकारास्त्वतिप्रीतिर्भक्ते द्वादश उच्यते।। 16।।

Verse 16 discusses the supremacy of Bhakti, on the basis of verse 2 of Chapter 12 of the Bhagavadgītā and its description in the form of a means as is offered in verses 6 and 8[24] of Chapter 12. This verse of Yāmunacārya also discusses the prescription for realising the nature of the self for those who are unable to practice Bhakti. This can be seen in verse 11 of this Chapter.[25] This chapter also describes the love with which a devotee strives toward God and how this intense love may be developed through the practice of Karma Yoga and Jñāna Yoga.

देहस्वरूपमात्माप्तिहेतुरात्मविशोधनम्।
बन्धहेतुर्विवेकश्च त्रयोदश उदीर्यते।। 17।।

Verse 17 explains the form and nature of a body, of the jivātmā and how the jivātmā may be attained. Chapter 13 of the Bhagavadgītā deals with these issues in verses 1, 3, 5, 6, 12, 23, 24, 25, 27, 28, 29 and 30. Yamuna in this verse stresses on the need to understand the cause of the bondage of the self. He confirms this message from numerous verses of Chapter 13 such as 1, 12 -17, 20 -22, 31 -33 to bring out the above[26]. Yāmuna also refers to how one may comprehend the distinction between the body and the soul. Verse 7 deals with

meditation that is required for realising the self.[27] Verse 12[28] deals with the purification of the self, verse 21[29] reveals the cause of bondage and verse 24[30] explains the maturity that is attained (viveka).

गुणबन्हविधा तेषां कर्तृत्वं तन्निवर्तनम्।
गतित्रस्वमूलत्वं चतुर्दश उदीरयेत।। 18।।

Verse 18 discloses that the 14th chapter of the Bhagavatgītā discusses the activity of sattva, rajas and tamas, how they bind the soul and also control the bound jiva's action. Correspondence to this concept elucidated by Yāmuna is suggested by verse 18 of the 14th Chapter.[31] Detachment and devotion comprise the means of release from such bondage. This concept may be traced to verse 26 of the same chapter.[32] and how it is the Lord who grants worldly prosperity, Kaivalya and Mokṣa.

अचिन्मिश्राद्विशुद्धाञ्च चेतनात्पुरुषोत्तमः।
व्यापनाद्भरणात्स्वाम्यादन्यः पञ्चदशोदितः।। 19।।

Verse 19 brings out the distinction between the Lord and the jivās on the one hand and matter on the other. To elaborate, the Lord is dissimilar to bound souls, freed souls and those who are eternally free. Yāmuna's verse also describes the Lord as omnipresent, the sustainer of all and the master of all. These qualities of the Lord find correspondence in verse 13 [33] (for His quality of support and sustenance)and verse 15 (for His omnipresence)of the 15 th Chapter of the Bhagavadgitā.[34]

देवासुरविभागोक्तिपूर्विका शास्त्रवश्यता।
तत्त्वानुष्ठानविज्ञानस्थेम्ने षोडश उच्यते।। 20।।

Verse 20 emphasises the importance of abiding by the rules of the sastras in order to genuinely know the true nature of all that exists and to find release form bondage. Those who care to pay heed to the injunctions the s riptures lay down are Devās and those who act contrary to the śāstrās are Asuras i. e. men who bear a demonic disposition. Verses 1-3 of Chapter 16 describe the 'daivic 'nature and verses 4, 7 -23 outline the demonic nature. The last verse of the same Chapter state that the sastras are the authority in determining the right path.[35]

अशास्त्रमासुरं कृत्स्नं शास्त्रीयं गुणतः पृथक्।
लक्षणं शास्त्रसिद्धस्य त्रिधा सप्तदशोदितम्।। 21।।

Verse 21 discusses actions that are demonic in nature. These are those that are not enjoined by the scriptures, be they done of one's own accord or at the suggestions of another. This idea is traceable to the 5th verse of Chapter 17[36]. Actions that are in line with the scriptures are divided into three according to their characrteristics – sattva, rajas or tamas. This concept finds correspondence in verse 35 of Chapter 17[37]. This tripartite structure and the identification of actions as conforming with the scriptures is referred to by Yāmuna in this verse.

ईश्वरेकर्तृताबुद्धिस्सत्त्वोपादेयताऽन्तिमे।
स्वकर्मपरिणामश्च शास्त्रसारार्थ उच्यते।। 22।।

Verse 22 In this verse the Bhagavadgita's essential import is stated. The importance of indulging in sāttvic activities alone is stressed upon. Sattvic deeds alone lead to salvation, but more importantly all actions must be ascribed to the divine will. This attribution of actions to the divine may be gleaned from verses 14[38] and 38[39] of Chapter 18. Ultimately, the best way for achieving our objectives, including Mokṣa, is surrendering oneself to the Lord and the verse which refers to this concept in the Bhagavadgītā is the 66 th verse of Chapter 18.[40]

कर्मयोगस्तपस्तीर्थदानयज्ञादिसेवनम् ।
ज्ञानयोगो जितस्वान्तैः परिशुद्धात्मनि स्थितिः।। 23।।

Verse 23 Through this verse Yanuma tries to explain the karmayoga and the Jñānayoga. Acts like penance (tapasyā), resorting to holy places (tīrthātan), giving away things (Dāna) and sacrifices (tyāga) etc., if performed, come under karmayoga. In other words, performing these pious acts (karma) is called karmayoga. By Jñānayoga is meant mediation on the pure self with the mind under full control.

भक्तियोगः परैकान्तप्रीत्याध्यानादिषुस्थितिः।
त्रयणामपि योगानां त्रिभिरन्योन्य संङ्गमः।। 24।।

Verse 24 According to Yāmunā Karmayoga, Jñāyaoga and the Bhaktiyoga can inermix to some degree. The obligatory and the occasional rites are associated with them to a little

extent and the performance of these rites should also be understood as a form of worshiping the superme.

नित्यनैमित्तिकानां च पराराधनरूपिणाम,

आत्मदृष्टेस्त्रयोऽप्येतें योगद्वारेण साधका: ।। 25 ।।

Verse 25 All the three Yogās have the same goal or result i.e. self-realisation concentration.

निरस्तनिखिलाज्ञानो दृष्ट्वाऽऽत्मानं परानुगम्।

प्रतिलभ्य परां भक्तिं तयैवाप्नोति तत्पदम्।। 26 ।।

Verse 26 In this self realisation where the understanding that one's on-self is naturally sub-survient to the supreme, takes one up to a superior state of devotion, technically called 'parābhakti'. Through this parābhakti the highest abode is attained.

भक्तियोगस्तदर्थी चेत्समग्रै श्वर्यसाधकः।

आत्मार्थी चेत् त्रयोऽप्येते तत्कैवल्यस्य साधका: ।। 27 ।।

Verse 27 The bhaktiyoga is capable of attaining immense happiness, (aishwarya) material or tanscendental. But if the sādhaka desires only self-realisation he can do so by practicing karmayoga and Jñānayoga, alongwith bhaktiyoga.

ऐकान्त्यं भगवत्येषां समानमधिकारिणाम्।

यावत्प्राप्ति परार्थी चेत्तदेवात्यन्तमश्नुते।। 28 ।।

Verse 28 Through verse No. 23 Yāmuna tells us the definition of the karmas of these sādhakās who solely intent on attaining the supreme Being for ever. Such sādhakās love the Lord alone and attain Him.

ज्ञानी तु परमैकान्ती तदायत्तात्मजीवनः।

तत्संश्लेषवियोगैकसुख दुःखस्त देकधीः ।। 29 ।।

Verse 29 This verse of Yāmuna says that according to Bhagavad-Gītā there are four types of sādhakās but the Jñāni is one who is exclusively devoted to the Lord and who has his very life subtained thereby. His devotion to the Lord will be so intense that for him sukha-and dukha are his contact with and separation from the Lord respectively.

भगवद्ध्यानयोगो क्तिवन्दनस्तुतिकीर्तनैः।

लब्धात्मा तद्गतप्राणमनोवुद्धि इन्द्रियक्रियः ।। 30 ।।

Verse 30 The Jñānī attains his original state as an individual self by engaging himself in various activities such as praising the glory of the Lord, Chanting His names, saluting Him and so on. He is always in Bhakti.

निजकर्मादि भक्त्यन्तं कुर्यात् प्रीत्यैव कारितः।

उपायतां परित्यज्य न्यस्येद्देवे तु तामभीः।। 31।।

Verse 31 Bhakta or Sādhak never considers there above cited activities as the means or upāyās for the Mokṣa.

एकान्तात्यन्तदास्यैकरतिस्तत्पदमाप्नुयात्।

तत्प्रधानमिदं शास्त्रमिति गीतार्थसंग्रहः।। 32।।

Verse 32 Yāmuna says that according to Gītā for such param Sādhakās the only means to Mokṣa is the Lord Himself. The Lord is attainable only to those who take pleasure in serving Him. This exterme stage is called '*prapatti*' in Bhagavad-Gītā.

REFERENCES

1. एषा तेऽभिहिता सांख्ये बुद्धिर्योगे त्विमां शृणु।
   बुद्ध्या युक्तो यया पार्थ कर्मबन्धं प्रहास्यसि।। 2-39।।
2. न हि कश्चित्क्षणमपि जातु तिष्ठत्यकर्मकृत्।
   कार्यते ह्यवशः कर्म सर्वः प्रकृतिजैर्गुणैः।। 3।।
3. To illustrate the correspondence between the Bhagavadgītā and the Gītārthasaṁgraha, only one verse, the 30th from Chapter 3, out of the many indicated above is mentined.
   मयि सर्वाणि कर्माणि संन्यास्याध्यात्मचेतस। निराशीर्निर्ममो भूत्वा विगतज्वरः।। 3-30।।
4. कर्मण्यकर्म यः पश्येदकर्मणि च कर्म यः।
   स बुद्धिमान्मनुष्येषु स युक्तः कृत्स्नकर्मकृत्।। 8।।
5. ...... सुखं बन्धात्प्रमुच्यते।। 5-3।।
6. संन्यासस्तु महाबाहो दुःखमासुमयोगतः।
   योगयुक्तो मुनिर्ब्रह्म नचिरेणाधिगच्छति।। 5-6।।
7. न प्रहृष्येत्प्रियं प्राप्य नोद्विजेत्प्राप्य चाप्रियम्।
   स्थिरबुद्धिरसंमूढो ब्रह्मविद्ब्रह्मणि स्थितः।। 5-20।।
8. सर्वभूतस्थमात्मानं सर्वभूतानि चात्मनि।
   ईक्षते योगयुक्तात्मा सर्वत्र समदर्शनः।। 6-29।।

9. योगिनामपि सर्वेषां मद्गतेनान्तरात्मना।
श्रद्धावान् भजते यो मां स मे युक्ततमो मतः।। 6-47।।
10. त्रिभिर्गुणमयैर्भावैरेभिः सर्वमिदं जगत्।
मोहितं नाभिजानाति मामेभ्यः परमव्ययम्।। 7-13।।
11. दैवी ह्येषा गुणमयी मम माया दुरत्यया।
मामेव ये प्रपद्यन्ते मायामेतां तरन्ति ते।। 7-14।।
12. चतुर्विधा भजन्ते मां जनाः सुकृतिनोऽर्जुन।
आर्तो जिज्ञासुरर्थार्थी ज्ञानी च भरतर्षभ।। 7-16।।
13. बहूनां जन्मनामन्ते ज्ञानवान्मां प्रपद्यते।
वासुदेवः सर्वमिति स महात्मा सुदुर्लभः।। 7-19।।
14. अक्षरं ब्रह्म परमं स्वभावोऽध्यात्ममुच्यते।
भूतभावोद्भवकरो विसर्गः कर्मसंज्ञितः।। 8-3।।
15. यदक्षरं वेदविदो वदन्तिः विशन्ति यद्यतयो वीतरागः।
यदिच्छन्तो ब्रह्मचर्यं चरन्तिः तत्ते संग्रहेण प्रवक्ष्ये।। 8-11।।
16. अभ्यासयोगयुक्तेन चेतसा नान्यगामिना।
परमं पुरुषं दिव्यं याति पार्थानुचिन्तयन्।। 8-8।।
17. अनन्यचेताः सततं यो मां स्मरति नित्यशः।
तस्याहं सुलभः पार्थ नित्ययुक्तस्य योगिनः।। 8-14।।
18. मया ततमिदं सर्वं जगदव्यक्तमूर्तिना।
मत्स्थानि सर्वभूतानि न चाहं तेषवस्थितः।। 9-4।।
19. सततं कीर्तयन्तो मां यतन्तश्च दृढव्रताः।
नमस्यन्तश्च मां भक्त्या नित्ययुक्ता उपासते।। 9-14।।
20. महर्षयः सप्त पूर्वे चत्वारो मनवस्तथा।
मद्भावा मानसा जाता येषां लोक इमाः प्रजाः।। 10-6।।
21. यद्यद्विभूतिमत्सत्वं श्रीमदूर्जितमेव वा।
तत्तदेवावगच्छ त्वं मम तेजोंऽशसंभवम्।। 10-41।।
22. मच्चिता मद्गतप्राणा बोधयन्तः परस्परम्।
कथयन्तश्च मां नित्यं तुष्यन्ति च रमन्ति च।। 10-9।।
23. भक्त्या त्वनन्यया शक्य अहमेवविधोऽर्जुन।
ज्ञातुं द्रष्टुं च तत्त्वेन प्रवेष्टुं च परंतप।। 11-54।।
24. मय्येव मन आधत्स्व मयि बुद्धिं निवेशय।
निवसिष्यसि मय्येव अत ऊर्ध्वं न संशयः।। 12-8।।
25. अथैतदप्यशक्तोऽसि कर्तुं मद्योगमाश्रितः।
सर्वकर्मफलत्यागं ततः कुरु यतात्मवान्।। 12-11।।

26. One instance of the many verses cited above is the following : पुरुषः प्रकृतिस्थो हि भुङ्क्ते प्रकृतिजान्गुणान्। कारणं गुणसङ्गोऽस्य सदसद्योनिजन्मसु।। 13-21।।
27. अमानित्वमदम्भित्वमहिंसा क्षान्तिरार्जवम्।
आचार्योपासनं शौचं स्थैर्यमात्मविनिग्रहः।। 13-7।।
28. ज्ञेयं यत्तत्प्रवक्ष्यामि यज्ज्ञात्वामृतमश्नुते।
अनादि मत्परं ब्रह्म न सत्तन्नासदुच्यते।। 13-21।।
29. पुरुषः प्रकृतिस्थो हि भुङ्क्ते प्रकृतिजान्गुणान्।
कारणं गुणसङ्गोऽस्य सदसद्योनिजन्मसु।। 13-21।।
30. ध्यानेनात्मकनि पश्यन्ति केचिदात्मानमात्मना।
अन्ये सांख्येन योगेन कर्मयोगेन चापरे।। 13-24।।
31. ऊर्ध्वं गच्छन्ति सत्त्वस्था मध्ये तिष्ठन्ति राजसाः।
जघन्यगुणवृत्तिस्था अधो गच्छन्ति तामसाः।। 14-18।।
32. मां च योऽव्यभिचारेण भक्तियोगेन सेवते।
स गुणान्समतीत्यैतान्ब्रह्मभूयाय कल्पते।। 14-16।।
33. गामाविश्य च भूतानि धारयाम्यहमोजसा।
पुष्णामि चौषधीः सर्वाः सोमो भूत्वा रसात्मकः।। 15-13।।
34. सर्वस्य चाहं हृदि संनिविष्टो मतः स्मृतिर्ज्ञानमपोहनं च।
वेदैश्च सर्वैरहमेव वेद्यो वेदान्तकृद्वेदविदेव चाहम्।। 15-15।।
35. तस्माच्छास्त्रं प्रमाणं ते कार्याकार्यव्यवस्थितौ।
ज्ञात्वा शास्त्रविधानोक्त कर्म कर्तुमिहार्हसि।। 16-24।।
36. अशास्त्रविहितं घोरं तप्यन्ते ये तपो जनाः।
दम्भाहंकारसंयुक्ताः कामरागबलान्विताः।। 17-5।।
37. ॐतत्सदिति निर्देशो ब्रह्मणस्त्रिविधः स्मृतः।
ब्राह्मणास्तेन वेदाश्च यज्ञाश्च विहिताः पुरा।। 17-23।।
38. अधिष्ठानं तथा कर्ता करणं च पृथग्विधम्।
विविधाश्च पृथक्चेष्टा दैवं चैवात्र पञ्चमम्।। 18-14।।
39. ईश्वरः सर्वभूतानां हृद्देशेऽर्जुन तिष्ठति।
भ्रामयन्सर्वभूतानि यन्त्रारूढानि मायया।। 18-66।।
40. सर्वधर्मान्परित्यज्य मामेकं शरण व्रज।
अहं त्वां सर्वपापेभ्यो मोक्षयिष्यामि मा शुचः।। 18-66।।
41. सर्वोपनिषदो गावो दोग्धा गोपालनन्दनः
पार्थो वत्सः सुधीर्भोक्ता दुग्धं गीतामृतं महत्।।

Part Two

Discussions

2

The Philosophical Importance of Gītārthasaṁgraharakṣā and the Role of Pāñcarātra Āgams

Gītārthasaṁgraha is an unique and systematic work on the Bhagvadgītā by Yāmuna muni. Unique because it advanced in a new direction and brought forward a novel perspective on the Bhagvadgītā. Yāmuna muni differed from the famous commentary of Śaṁkarācārya.

Gītārthasaṁgraha is based upon the diametrically opposite principals of Viṣiṣtavāda . It contains enough material with which Rāmānuja was able to refute, via the (Gītābhāsya) Śankaracharya's principles of Renouncing all actions, his definition of the yoga's and his view point on the whole.

Instead of expounding upon the Bhagvadgītā verse by verse, Yāmunacārya explains the essence of every chapter of Bhagvadgītā, in the thirty two verses of the 'Gītārthasaṁgraha'. The special contribution of viśiṣṭādvaita known as the concept of *Bhakti* and *Prapatti* are well explained. It is, therefore, important to remember that the Gītārthasaṁgraha is not a tīkā or a vyākhyā. It is a digest communicating the importance of Bhagvadgītā.

Vedānta Deśikā's role in making this text perspicuous through the Gītārthasaṁgraharaksā is immense. Without his contribution we would not have understood the philosophical background of Gītārthasaṁgrah.

Vedānta Deṣikā makes a thorough investigation of the technical terms employed therein. One cannot understand, just by reading Yāmunacārya's words, how the tenets of Visistādvaita are affirmed or its antipodean views denounced. Vedānta Deṣikā helps us to understand these points because of his insight into the secrets within the text and his comprehension of their essence.

Naturally, everything Vedānta Deṣikā wrote he has also shown to be supported by the scriptures. He commented upon the Gītārthasaṁgraha in keeping with the investigtions of Viśiṣṭādvaita and attempted to put the pertinence of Yamunācārya's view point.

Vedānta Deśikā conceives of rhetorical illustrations through which he explains the sequential order of each verse. In this way, a commentary on each verse of the Gītārthasaṁgraha unravels it in a focused and crystal clear manner. Wherever necessary, Vedanta Deśika focuses on padas in the verses as well. This he has done on numerous occasions and has brought forth innumerable and varying meanings. He does not just stop there. He also carries out, with great erudition, padavyutpatti, explains the meaning of many verses (as opposed to merely commenting upon them), while highlighting their subtle meanings, their vigraha, vākyānvaya and ullekha. The favour of sound reasoning and the support of scriptural testimony lend uniqueness to this text. Vedānta Deśikā's language is philosophical, mature and lucid. The standard of his work never falters.

The uniqueness of this work begins with why it has been named a'rakṣā'. The word 'rakṣā' bears testimony to Vedānta Deśīka's allegiance towards his ācārya. He named his commentary a'raṣkā' because he sought to safeguard a priceless work, the Gītārthasaṁgraha, in a receptacle that was immaculately thought out and elegantly composed. Vedānta Deśikā brought to light the soul of the Gītārthasaṁgraha in his rakṣā.

Another good reason to write the Gītārthasaṁgraha was

to discourage anyone from interpreting Yāmunacārya's work in a antithetical or conflicting manner as well as to thwart any attempt to take advantage of and misuse the meaning of this work. Vedānta Deśikā wrote three other rakṣā texts Nikṣeparakṣā, Saccaritrarakṣā and pāñcaratrarakṣā.

If the Gītārthasaṅgraha is the mirror of Yāmunacārya's thoughts, then the Gītārthasaṅgraharakṣā is the brilliant sunshine that reflects off it.

The Philosophy of Pāncarātra Āgamas has been expounded in detail in the jāyakhya Saṁhitā. Though vedic sacrifices (yajña), making gifts (dān), study of the vedā (svādhyāya) and other similar religious disciplines are useful in spiritual life, it is only knowledge jñān) of the highest Reality (parātattva) that can give mokṣa.

This parātattva (God) is the same as the Brahman of the ved and the upniṣads. He is of the nature of pure consciousness (cit) and Bliss (ānand). He is without beginning or end (anādi and anant). He is the substratum and support of the whole universe. Though he is beyond all guṇās, He is also the bhokta. (experiencer, enjoyer) of all that is born out of the guṇās. He is sarvajña (ommiscient) and sarva-śakta (omnipotent). He is both transcendent and immanent with regard to his created universe. Hence, He is too subtle to be perceived by the senses or the mind. However, He can be realized through the pure mind. This is called mānasika- pratyakṣa.

When they realize this Brahman or God, the jivās appear to have become one with Him, but do maintain a subtle distinction also. Hence, this philosophy can be called Bhedā bheda or Dvaitādvaita.

As regards Śrṣti or creation, three kinds are recognized: brahmasarga, prakrtisarga and suddhasarga.

Brahmasarga is the projection of the four-faced Brahmā from Viṣṇu and the creation of the world by Brahmā.

Prakṛtisarga is similar to the creation described in the Sānkhya philosophy. Prakrti or pradhāna comprises the three well-known guṇās-sattva, rajas and tamas. The first product of

the evolution of pradhāna, when sattva is predominant, is buddhi (cosmic intellect). The second product, when rajas has gained the upper hand, is ahaṅkāra (egoism). This is of three types: prakāśātmā or taijasātmā, vikṛtātmā and bhūtātmā. The first gives rise to the five jñanendriyas (organs of knowledge) and the mind. The second produces the five karmendriyas (organs of action). From the last, evolve the sūksmabhutās or tanmātrās (the five subtle elements). These then create the five gross elements. The whole creation comes out of a combination of these basic products. These puruṣās or jivās (souls) get associated with bodies in accordance with their karma, due to the will of God. Their association with the inert bodies make the latter appear as conscious even as an iron piece acts like a magnet in the vicinity of a powerful magnet.

Śuddhasarga is the third creation. Here God, called Puruṣottama Vāsudeva, evolves from out of Himself three subsidiary agents or forms: Acyuta, Satya and Puruṣa. These forms in reality are non-different from Him. The third form, Puruṣa, acts as the antaryāmīn, or the Inner Controller. It is He who inspires all the gods to work. It is He who binds the jivās with vāsanās (residual impressions) and again, it is He who inspires them to undergo sādhanās (spiritual discipines) to get out of the bondage of vāsanās.

The māya (delusion) power of God makes the Jivās (through vāsanās, or past impressions) get identified with the body-mind complex. This association of vāsanās is anādī, or beginningless. However, by the grace of God the antāryamī, or the Indwelling Power and Sprit, the Jīvā awakens to true knowledge and gets liberated from all shackles.

The path to this mokṣa, or liberation, starts with the inspiration of the jīva by God to seek a great guru, or spiritual preceptor.This gūru gives the disciple mantradīkśā (initiation with a holy name or syllable). Regular and steady practice of the mantrajapa (repetition of the divine name) results in samādhi, or total absorption in God.

Upāsana, or meditation on God, has two stages. The first is called kriyākhyā. It is in the form of practice of various virtues like śauca (cleanliness), yajña (sacrifices), tapas (austerity), svādhyāya (study of the scriptures), ahiṁsā (not harming others), satya (truth), karuṇā (compassion), dāna (giving gifts), and so on? The second is called sattākhya or jnañākhyā. It is practically the same as jñāna yajña. Purified by the practice of kriyākhyā, the mind is now able to meditate on the Ātmān within, which results in the experience of unitive consciousness that jñatṛ (knower), jñeya (object of knowledge) and jñāna (knowledge) are all one and the same.

The Pāñcarātra Āgamās, especially the jayakhyā Samhitā, describe two types of yogās: mantradhyāna and yogābhyāsa. The former contists of meditation on God with form along with the repetition of appropriate mantrās. The latter is almost the same Yogā of Patañjali (200 BC).

A special contribution of the Pāncārātra Āgamās to the religio-philosophical literature of Hinduism is the concept of the vyūhās, which are four. (Hence the name caturvyūhās, catur meaning 'four'.) Vyuha means a projection or emanation.

In this system, Parāmatman, Narāyan, Viśnu, Bhagavān and Vāsudeva are the various names by which God the Supreme is known. 'Bhāga' means sadgunās, or the group of six blessed qualities. They are jñāna (knowledge), aiśvarya (lordship), śakti (ability, potency), bala (strength), vīrya (virility, unaffectedness) and tejas (splendour). Since God, more commonly known as Vāsudeva in this system, has all these guṇās, or attributes, in the fullest measure, he is called Bhagavān. By the will of Bhagavān Vāsudeva (the first of the original vyūha) the second vyūha, Saṁkarsaṇa (or Balarama), emerges. From Saṁkarsāṇa emanates Pradyumna and from him Aniruddha.

Though the latter three vyuhās are also in essence equal to Vāsudeva, they manifest only two of the six guṇās prominently, the other four being in a latent condition. If in

Saṁkarṣaṇa jñāna and bala are predominant, in Pradyumna aiṣvarya and vīryā are more prominent. Aniruddha, on the other hand, exhibits śakti and tejas to a much greater degree.

Each of the vyūhās is created with two activities, a creative and a moral one.

Each of the vyūhās, again, gives rise to three more sub-vyūhās, making a total of twelve emanations. They are Keśava, Narāyana, Mādhava, Govinda, Viṣṇu, Madhusūdana, Trivikrama, Vāmana, Sridhara, Hṛṣikeśa, Padmanābha and Dāmodara. These twelve are considered the masadhipās or adhi-devatās (tutelary deities) of the twelve lunar months. They are also offered arghya (ceremonial water) in ritualisic worship. Iconographically, all of them are identical except for the arrangement of the four emblems of Viśṇu śaṅkha (conch), cakra (discus), gadā (mace) and padma (lotus in the four hands.

The Pāñcarātra Āgamās are a continuation of the Vedic tradition. They also expand and expound concepts about God and devotion. Apart from sṛṣti (creation), sthiti (sustenance) and pralaya (dissolution) of the world, God discharges two more functions: nigraha (controlling and punishing evil-doers) and anugraha (showering His blessings on those who lead a good life and are dovoted to Him). If the doctrines of bhakti, or devotion, and prapatti, or self surrender, find an important place in this system, no less in the attention paid to rituals, worship, images of deities and temples as also several mantras, the repetition of which will confer many a blessing on the votaries. Thus, the Pāñcarātra Āgamās have contributed considerably towards practical Hinduism. Even today, most of the Vaiṣṇava temples, especially in South India, follow their dictates, thus keeping its traditions alive.

3

Gītārtha Saṁgraha Rakṣā of Vedāntadeśikā

(With Special reference to the Doctrine of Bhakti)

The present paper aims at giving a synoptic Survey of the contents of the tract Gitārthasaṁgraharaksā of Venkatanāth, popularly known as Vedantadeśika, which is a commentary on the Gitārthasaṁgraha of Yāmunacārya and the Doctrine of Bhakti advocated by Yāmuna and Rāmañuja, and excpounded by Vedāntadeṣikā.

The Bhagvadgītā is a classic and anything that is classical is both enjoyable and useful. It is enjoyable, if appreciated and it is useful if properly understood. It is a classic of perennial interest and significance. It is to be visited and revisited in terms of the needs and aspirations of the given time. Visiting and revisiting of this classic has always been rewarding as it always provides new insights and guiding light.

There are many commentaries and expositions of this text at every period of time and it will continue to be so. They touch some very crucial points discussed in the Gītā. They have been penetrating in raising some crucial issues of practical relevance and in pinpointing some possible approaches to life and reality. They indeed deserve praise and appreciation for their critical reasoning, though one may agree or not agree with their analysis and interpretation. While

going through such expository excercises, it should be born in mind that no absolutistic generalisations are possible or to be entertained. In the context of Indian ideas, beliefs and practices in view of vast and variegated thoughts systems developed through wide spatio-temporal span.

The Bhagvadgitā is the quintessence of the upaniṣads and the best exposition of vedic wisdom. It is the finest masterpiece of Indian acumen and synoptic and symbiotic mind. Like the Brahmasūtrās, though small in volume, is rich in contents and encyclopaedic in its sweep. It reveals the fundamental truths of life and reality in diverse facets of epistemology, metaphysics, cosmology, eschatology, ethics, religion, social and political thought, human psychology, individual, social and cosmic environments and many others.

The Gītārthasaṁgraha of Yāmunācārya is an exposition of the Gītā based on an ancient and weighty vedantic tradition established by Viśiṣṭādvaitic precursors like bodhāyana and developed by 'pūrvācāryās' (ancient teachers like tanka, Dramida, guhadeva, kapardin, bharuchi and others. His Genius lies in systematic and masterly presentation of the tradition by trying to present a contrast to the Nirviśesādvaita. He composed important phiolosophical Treatises like siddhitraya and gitarthasaṁgraha which are short but highly synoptic. AfterYāmuṇa, Rāmānuja carried forward this task with greater fervour, logicality and Vehemence. In Rāmānuja we find an elaborate and forceful exposition of the viṣiṣṭādvaita. There has been a long array of the followers of Rāmānuja, who have also drawn upon the vast Pāñcarātra literature and rich spiritual experiences of the Ālvars. Among them Vedāntadeṣikā has been very prominent and prolific. He has to his credit many treatises among which Gitārthasaṁgraharakṣā is a significant contribution. Before composing this, he wrote a commentary on the Gītābhāṣya of Rāmānuja named tatparyacandrikā.

The main purpose of writing Gītārthasaṁgraharakśā is to reiterate viṣiṣṭādvaitic views so that the distorting views of saugata, arhata and Śaṁkara are not spread.

The Gītārthasaṁgraha is a small tract consisting of 32 verses. With prefixing and suffixing of 14 verses it gives the essence of each of the 18 verses of the Gītā in one verse for each chapter. These sixteen chapters are divided into three parts of six chapters each. It is a synoptic presentation of Visistādvaitic viewpoint in a terse and abbreviated form. The commentary of Vedāntadeṣika expounds the ideas more elaborately following Rāmañuja.

> *There are two main topics emphasised in this text. One is the nature of Brahman, named as Nārāyana and other synonyms. The other is the pathway of bhakti as supported by jnānamārga, karmamarga and vairagya. In both these he fully follows Rāmānuja. In this paper we may discuss Rāmānuja's views ,on bhakti in detail as Vedāntadeṣikā's views are also the same.*

II

The individual life in the worldly state is incomplete and broken and points beyond itself. It has a goal to achieve, a purpose to fulfill, and an end to realise. According to Rāmānuja, this goal is not just a matter of direct realization of something, which is existent from eternity, though hidden from our view. It is establishment of a society of perfect individuals, wherein the sorrows and sufferings of the world would cease to exist. This is what we mean by *mokṣa* or release. This release of the individual self from the travails of the present earthly life, is not effected by mere wish, nor is it an idle or ideal apprehension through abstract speculation. It is a realisation through proper endeavour. It requires a rigorous discipline, a course of *sādhanā - moral,* intellectual and spiritual - and the consequent mental make up on the part of the individual.

The three-fold Yoga, thus, marks the three successive stages in the progressive realization of release. *Karma* and *jñanā* are preliminaries to *bhakti* which is a direct path to release. Besides

this triadic process of human *sādhanā*, Rāmanuja emphasizes *vairāgya* and the role of grace of God. The latter metrical *Upaniṣads* unmistakably declare that God out of his grace grants to the finite self that knowledge, which it requires for obtaining release. In this way Rāmānuja does full justice to all the scriptural texts by synthesising the various elements which constitute the means of release. For this Rāmānuja is mainly indebted to the *Gītā* where this synthesis is attempted. Lord Kṛṣṇa has declared that the different pathways are not ultimately distinct though they appear to be so. (VII.21). He has synthesized *karma, jnāna, bhakti, yoga,* grace of God etc., has shown the exact place and value of each and thus he has preached the effectiveness of the combined effort. Rāmanuja has fully followed this lead of the *Gītā*.

Bhaktiyoga

The *jñānayoga* which consists of the knowledge of oneself as different from the body and as akin to the pure nature of *Brahman,* and the *karmayoga* which means the fulfilment of religious and social duties inculcated in the śāstras without any expectation of reward are not sufficient to bring about release. What is needed is a whole-hearted devotion, which demands the centering of one's thought entirely on God. The *karmayoga* and *jñānayoga* must be supplemented with *bhaktiyoga,* without which no emancipation can be achieved.

Rāmānuja admits that the *jnāñayoga* by itself can also lead to moksa, but he points out that meditation on the soul is not within the easy reach of the ordinary man. Therefore, he insists on *bhaktiyoga* which is quite an easy method.

The origin of the cult of *bhakti* in Hinduism is shrouded in mystery, but it is quite evident that its germs are found in the Vedic hymns. The doctrine of loving God is as old as the Vedās, as is evinced in passages such as, *'yosajaramiva priyam' (Rg.* IX.32.5). The hymns *'namo bharanta emast'* (Rg.V.1.1.), *'yasya visva upāsate;* (Yaju. 25.13), *'Mahaste viṣnoḥ sumatim bhajāmahe'* (Rg.I.156.3) etc. suggest the consciousness of love

and reverence to the Deity as the only means of the progress of man. *Bhakti* has been the trend even of the oldest phase of the Vedic religion. As B.N. Seal has remarked, 'The Vedic hymns are replete with sentiments of piety and reverence *in* the worship of God .... The *upāsanakānda* of the *Āranyakās* and *Upaniṣads* lay the foundation, of the *bhaktīmārga,* the way of devotion and faith.' Prof. Belvalkar is also of the same opinion, when he writes, 'It is impossible to read some of the soul-stirring Vedic hymns to *Varuna, Savitra* and *Úṣas,* and not to feel therein the presence of the true bhakti, however, inadequate may have been its philosophical background.'

In the Upaniṣads, we find distinctly theistic tendencies gradually developing. *Though the* older prose *Upaniṣads lay* stress on knowledge as the way to release, the older metrical Upaniṣads like *Katha, Mundaka, Svetāṣvatara* etc. distinctly advocate the doctrine of *bhakti.* In the *Svetāsvatara,* we also find the doctrine of *prapatti.* Bādarāyana also in his *Brahma Sutras,* refers to it as 'Samāradhanā.'

In the Gītā, we find a systematic account of the cult of *bhakti.* God of the Gītā is not an abstract impersonal Absolute to whom the individual self turns. He is a personal God, who loves the individual self and wishes to possess him completely. Consequently, what He requires more than all else is whole-hearted devotion. It is this *bhakti,* a constant life-long contemplation on God -and total dedication of oneself to Him, which the Lord names as *madbhakti, madyajana, manmanā* etc.

Accordingly, Ramanuja describes the devotion that is required of the individual self as chiefly contemplative involving the centering of one's thoughts on the Deity. It is a devotion which requires the dedication of one's will for it involves the performance of all one's own duties.

Rāmānuja regards this *bhakti* as synonymous with upāsanā. In the Vedic literature, we find both these words used for devotion. *Bhakti,* derived from the root *'bhaj'* appears in the Vedic passage *'Mahaste Viṣnoh sumatim bhajāmahe'* (Rg. I 156.3). The root *'as'* with the prefix *'upa'* is also used side by side

with the root '*bhaja*' as we find in the *Yajurveda* passage '*yasya visva upasate*'. (25.13)

Rāmānuja further maintains that this devotion is identical with redeeming knowledge. He explicitly declares that it is essentially a specific form of cognition. It is not an unintellectual exuberance of feeling, or a fervent glow of emotion, or an unrestrained exhibition of erotic elements, but it is thoroughly meditative and contemplative. He accordingly defines *bhakti* as 'a meditation on God accompanied by love'. He elsewhere writes, 'That the knowledge intended to be enjoined as the means of final release is of the nature of meditation, we conclude from the circumstance that the terms 'knowing' and 'meditating are seen to be used in place of each other in the earlier and later parts of the Vedic texts'. He further writes that this is the view of the *Vyākhyākara* as well, and quotes the following passage, 'Knowledge *(Vedānta)* means meditation *(upāsanā)*, scripture using the word in that sense.'

Bhakti as a loving meditation is also described by Rāmānuja as a 'steady remembrance'. He writes, "Meditation means steady remembrance, i.e., a continuity of steady remembrance, uninterrupted like a flow of oil; in agreement with the scriptural passage 'On the attainment of remembrance all the ties are loosened'. (Chāndhogya-VII.26.2). Such remembrance is of the same character (form) as seeing (intuition) for the passage quoted has the same purport as the following one, 'The fetter of the heart is broken, all doubts are solved, and all the work of that man perishes, when He has seen who is high and low (Mund. II.2.8). With reference to remembrance, which thus acquires the character of immediate presentation and is the means of final release; scripture makes a further determination, viz., in the passage (Katha II.23) 'That Self cannot be gained by the study of the Veda (reflection), nor by thought, nor by much hearing. Whom the Self chooses, by it may be gained.' Now a 'chosen' one means a most beloved person, the relation being that he by whom that Self is held

most dear is most dean to the Self. That the Lord Himself endeavours that this most beloved person should gain the Self, He Himself declares in the following words, 'To those who are constantly devoted and worship with love, I give that knowledge by which they reach me' (Gītā. X.10), and 'To him, who has knowledge I am dear above all things, and he is dear to me.' (VII 17) Hence, he who possesses remembrance marked by the character of immediate presentation *(sākśatkāra),* and which itself is dear above all things since the object remembered is such; he, we may say, is chosen by the highest Self, and by him the highest Self is gained. Steady remembrance of this kind is designed by the word ďevotion' *(bhakti);* for this term has the same meaning as *upāsanā* (meditation).

'Hence we conclude that the knowledge, which the *Vedānta* texts aim at inculcating is a knowledge of the sense of sentences, and denoted by *'dhyāna ; upāsanā* (i.e. meditation), and similar terms. With this agree scriptural texts such as 'Having known it, let him practise meditation' (Brh. IV.4.21)... all these texts, must be viewed as agreeing in meaning with the injunction of meditation contained in the passage quoted from the *Brhadāranyaka Upaniṣad* and what they enjoin is therefore meditation.' (Gītābhāṣya)

In this way Rāmānuja makes it quite clear that the knowledge, which is a means to release, is not mere *vākyārtha jñaña* (knowledge of mere sense of the sentences), but it is of the nature of contemplation and direct intuition of *Brahman.* Thus, by equating *bhakti* with *jñaña,* Rāmānuja gives to *bhakti* a predominantly meditative significance on the one hand, and on the other, regards the redeeming knowledge taught by the Upaniṣads as neither something purely intellectual nor as something to be accomplished once and for all, but as a meditative devotion daily practiced and constantly improved by repetition throughout one's life, and culminating in a mystic intuition of the Deity. The system of Rāmānuja from this point of view culminates in a lofty mysticism in which the soul finds its highest life in the intellectual love of God.

Though, Rāmānuja describes devotion as chiefly contemplative, he does not underrate the emotional side of it lest it should become a matter of head only. Accordingly, he gives recognition and due place to the emotional experiences of the devotees.

The account of the state of an ardent devotee given by Rāmānuja (which occurs once only in all his works) is, no doubt, an emotional attitude of worship and devotion, but it is not a blind intensity of feeling or an unreasoned ecstasy divorced from knowledge and the duties of practical life. In this respect this slight emotional element in the meditative and ethical *bhakti* of Rāmānuja cannot be compared with or traced to the highly emotional *bhakti* of the Ālvārs who would reject *jñaña* and even karma and would regard the ecstatic passion of the erotic nature as the only essential.

It is further to be noted that the *bhakti* in Rāmānuja is not an outer form of worship, as it has become in the *Pāñcāratra* cult, but it is an inner spiritual attitude produced and enriched by virtues. It is not an emotionalism, but a training of the body, will and intellect. This, *bhakti is* the ripened fruit of *karma* and *jñaña,* and is not possible without them. Rāmānuja writes, 'Sacrifices and similar works being performed day after day have the effect of purifying the mind, and owing to this, knowledge arises in the mind with ever increasing brightness.' 'Hence, in order that knowledge may arise, evil works have to be got rid of, and this is effected by the performance of acts of religious duty not aiming at some immediate result (such as the heavenly world and the happy life), according to the text, 'By works of religious duty he discards all evil. Knowledge, which is the means of reaching Brahman, thus requires the works prescribed for the different *āsramas.'*

For the careful discipline of the mind, Rāmāṇuja, following the *Vyākhyākāra,* prescribes a seven-fold scheme of self-discipline. Without undergoing this, no one can be granted the redeeming knowledge by the Deity. The seven constituents of the scheme are *viveka* (abstention from impure

food), *vimoka* (absence of attachment to desires), *abhyāsa* (continued practice), *kriyā* (performance of Pāñcāmahāyajnās), *katyana* (virtuous conduct), *anavasada* (freedom from dejection) and *anuddharsa* (absence of exultation).

The bhakti which is the result of this *sādhana-saptaka* has three stages and nine phases. The three stages are *dhruvānusmrti* (firm meditation), *asakṛdavtam* (frequent repetition) and *darṣana samānākarata* (origin of union). Its nine, phases are as follows: ṣtuti (glorification), *smrti* (remembrance), *namaskrti* (homage), *vandanā* (salutation), *yātanā* (mortification), *kirtana* (exaltation), *guṇaṣravaṇa* (listening to the attributes of the Lord), *vācana* (narrating the attributes), *dhyāna* (meditation), *arcanā* (adoration) and *praṇāma* (prostration).

4

Viṣṇu-Lokas in Bhāgavat-Pratiṣṭha-Vidhi of Śrī Praśna-Saṁhitā

Vaiṣṇavism has a hoary past. It exists from the time immemorial. It could retain its original form by following the ritualistic injunctions. The *Bhakti*-movement advocated by the hymnist saints (*Āḻvārs*) and *Ācāryas* has nourished it over the centuries. The ritualistic injunctions prescribed in the literature called *Āgamās* strengthened its fibre. Even now hundreds of temples, especially in South India, abide by the principles of Vaiṣṇavism, generation after generation, with a slight variation with reference to place (*deśa*), time (*kāla*) and situation (*vartamāna*) without deviating from the basic concepts.

Vaiṣṇava Āgamas are seen in two modes viz. *Vaikhānasa* and *Pāñcarātra. Vaikhānasa* system claims its origin form the sage Vaikhānāṣa and *Pāñcarātra* from the Lord Nārāyaṇa Himself. According to *Vaikhānāṣa,* the Lord Nārāyaṇa is the embodiment of four eternal qualities viz. *dharma, jñāna, vairāgya* and *aiśvarya.* According to *Pāñcarātra,* Nārāyaṇa is the embodiment of six divine eternal qualities viz. *jñāna, śakti, bala, aiśvarya, vīrya* and *tejas* (*ṣāḍguṇya-paripūrṇa*). *Vaikhānaṣa* system aims at in this world and the other, whereas the Pāñcarātra system has *mokṣa* as its sole aim. *Vaikhānāṣa* system allows only the *brahmaṇās* born in the *Vaikhānāṣa sūtra,* whereas *Pāñcarātra* permits every one to perform *atmārtha-pūjā* (self-*pūjā*) by *Dīkṣā* (initiation) rituals. However, performance of *Parārtha-pūjā* (public worship in temples) is restricted only to *Brāhmaṇās.*

Śrī Yāmunācārya, in his *Āgamaprāmāṇyam,* has defended the objections raised by the *Mīmāmsakās* and *Naiyāyikās* regarding the validity and authority of *Pāñcarātra Āgamās.* He also places the injunctions of *Pāñcarātra* concepts on par with the Vedic injunctions. Śrī Rāmānuja does not follow a path different from that of Yāmuna. He comments on *Brāhma-sūtrās* using *Pāñcarātra Āgamic* concepts, especially on the *sūtra* '*Utpattyasambhavāt*'. Vedāntadeśikā, in his *Pāñcarātrarakṣā,* expresses his opinions supporting that of Yāmuna.

Following the track of *Bhagavad Gītā*[1] (*yo yo yām yām tanum bhaktaḥ śraddhayārcitumicchati*), the *Ālvārs* (hymnists) of South India advocated the easy mode of *Upāsanā* or service to the Lord. This is known as *arcā-ārādhanā* or iconic worship. Poykai Ālvār, first of ten *Ālvārs,* states that the Lord Nārāyaṇa assumes the forms and names as per the wishes of His devotees[2]. Varavaramuni (Manavāḷa-māmuni), follower of Rāmānuja, praises Nammālvar's statement that the iconic-incarnation (*arcā-avatāra*) of Nārāyaṇa is easier than any other forms of Nārāyaṇa viz. *Para, Vyūha* and *Vibhava*[3]. Thus, iconic worship has become regular with the support and prescriptions and injunctions of *Vaiṣṇava Āgamas.*

Yāmuna concludes his *Gītārthasaṁgraha*[4] with the words that *Ekāntins* attain the Supreme Abode of Nārāyaṇa i.e. Paramapada (*Ekāntātyanta-dāsyaika-ratis-tapadam āpnuyāt*). He advocates *upāsanā* or *ārādhanā* as the only means to reach the Lord.

The *upāsyā* (worshipable one) is Nārāyaṇa residing in Vaikuṇṭha or Paramapada, which is the destination of all the souls, who surrendered to Him, the imperceptible and One Who is beyond the reach of words and minds. Moreover, He is realized in *dhyāna* by the *yogins* only. How, then is He accessible to a common man, plunging into the transmigratory world i.e. *saṁsāra*? *Bhakti* is commended as the simplest means of *upāsanā.* How can a layman think of the Supreme One and attain *mokṣa*? The *Pāñcarātra Āgamas* solve this problem, by strongly promoting the iconic worship. The iconic (formful)

worship is the simplest solution. In this, even the layman realizes Him and worships and thus attains *mokṣa*, the only objective of every being. This is possible only by *bhakti* and *śaraṇāgati*. Nammalvār states that every soul is destined to reach His divine Abode[5]. Then, a question arises as to how the iconic worship be equated to the worship of the Lord Nārāyaṇa in Parama-pada.

Nārāyaṇa exists in five forms viz. *Para, Vyūha, Vibhāva, Antaryāmīn* and *Arcā*. *Para* and *Vyūha* are beyond the capacity of the *ātmans*; *Vibhava* means *avatāra*-forms like Matsya, Kūrma, etc, which are beyond the *ātmans* by time or period; as *Antaryāmin*, the Lord resides in every *ātman* but ātman requires more strain and stress to realize Him. The *arcā* (iconic form) is easy and suitable for everyone. Generally speaking, all five forms appear to be different from each other. In fact, there is no difference as per the *Āgamās*. Even then, how can the iconic worship be equated to the worship of the Supreme Lord, residing in Parama-pada?

As far as the concept of *kaiṅkarya* (extreme servitude) is concerned, there is no difference between Nārāyaṇa in *arcā* (icon) and the One in Parama-pāda. An interesting episode is found in the *Guruparamparā-prabhāvam* of *Vaiṣṇava Ācāryas* of Rāmānuja *Sampradāya*. Once Anantālvān, an ardent disciple of Rāmanuja taking care of flower-garden at Tirumala (Tirupati) Hills, was bitten by a venomous snake. When someone advised him to get the remedial treatment for the snake-bite, Anantālvān answered, "If I, venomous like snake, am stronger, I will render my *kaiṅkarya* (service) here on Tirumala Hills after my bath in the temple-tank (known as Koneri). If the snake is stronger, I will bathe at Virajā-nadī and serve the Lord at Parama-pada." This indicates very well, the importance of *kaiṅkarya* to Lord either in the world or in Parama-pada. This is the reason, that even now in the temples, the icon of the Lord is not treated as merely icon, but the Lord of Parama-pada. The icon is called '*arcā-avatāra*'. Every place with the temple of Nārāyaṇa is considered to be Vaikuṇṭha or Parama-pada. The place has special grade as *divya-deśa* if praised by the *Ālvārs* in their hymns. Śrīraṅgam is

considered to be Bhūloka-vaikuṇṭha. The devotion to the iconic-form (*arcā-avatāra*) of Nārāyaṇa is the outcome of ritualistic injunctions and prescriptions of the *Āgamas*.

The most important ritual in the *Pāñcarātra Āgama* is *pratiṣṭhā* (installation and instillation) of Supreme Lord in the iconic form. *Āvāhana* (invoking) ritual of the Lord Nārāyaṇa has different steps. In the first step, the Lord is invoked from His Divine world into *kumbha* (pitcher), *maṇḍala* (diagrams), *kuṇḍa* (fire-altar). After the completion of all rituals and *pūrṇāhuti* (final oblation), the *śakti* (power) of Lord invoked in *kuṇḍa* and *maṇḍala* is transferred to the *kumbha* and, finally, the power is transferred to the *bera* (*mūrti* or icon). By this, the icon becomes the repository or abode of the Supreme Lord Nārāyaṇa to receive whatever His devotees offer with faith (*śraddhā*) and devotion (*bhakti*). Thus, the *āvāhāna* rite in *pratiṣṭhā* plays very important role. That is why, even in the temporary worship, *āvāhana* or *prāṇa-pratiṣṭhā* is done before the worship starts.

Let us study the views of *Śrīpraśna Saṁhitā*. This *Saṁhitā* includes a verse of Yāmuna's *Stotraratna*. It is, therefore, undoubtedly, of post-Yāmuna period. Inclusion, of *Ālvārs* (*Vaiṣṇava* hymnist saints) in temple worship also proves the influence of the concepts of *bhakti*-path and *kaiṅkarya-bhāva* (servitude) advocated by the *Ālvārs* and their influence on Yāmunācārya and his successors. Moreover, the concept of *śaraṇāgati* plays an important role in this treatise. Therefore, this work is ascribed to the period between Rāmānuja and Vedāntadeśika.

In *Śrīpraśna Saṁhitā*, the chapter dealing with *Bhāgavat-pratiṣṭhā-vidhi* is very interesting and very important to know how the icon becomes the abode of the Supreme One residing in Parama-pada as *Para* and in four worlds as *Vyūha* forms. Moreover, any service (*kaiṅkarya*) to *arcā-avatāra* becomes the *kaiṅkarya* to the Lord in His Divine Abode (Param dhāma).

Śrīpraśna Saṁhitā details all the worlds right from *Bhūloka* to the world of Brahmā. Later, it starts describes the worlds of

Viṣṇu, first of the *Vyūha* forms and finally the Parama-pada. All these are above the *Brahma-loka*.

The *Viṣṇu-lokās* are Pramodana (Sālokya-vaikuṇṭha), Āmodana (Sāmīpya-vaikuṇṭha), Sammodana (Sārūpya-vaikuṇṭha), Ānanda (Sāyujya-vaikuṇṭha) and Paramānanda (Vaikuṇṭha or Parama-pada).

Pramodana or Sālokya-vaikuṇṭha

The world Pramodana[6] known also as Sālokya-vaikuṇṭha is hundred *yojanās* wide and broad in measurement. This is full of charming golden *vimānas*, *prākāras* (rampart walls) and *gopuras* studded with precious stones, *Kālpaka* trees, a number of platforms with stone-studded stairs, etc. In this divine world worshipped by the deities, the Lord Aniruddha resides along with his consort Māyādevī.

Āmodana or Sāmīpya-vaikuṇṭha

The world Āmodana[7] or Sāmīpya-vaikuṇṭha exists above the Pramodana. It is full of *vimānas* like Pramodana. It is surrounded by five *prākāras* which are brilliant like millions of suns and which have the height of hundred *yojanās*. It has the area of thousands of *yojanās*. It is decorated with thousands of *Viṣṇu-bhaktas*, who are running here and there in service (*bhagavat-karma*) to the Lord. In this world, the Lord Pradyumna, compassionate towards the devotees, resides along with His consort Jayā.

Sammodana or Sārūpya-vaikuṇṭha

The world Sammodana[8] or Sārūpya-vaikuṇṭha exists above the earlier. This world is surrounded by the moat formed by Virajā and seven *prākāras*. This has the area of millions of *yojanās* and it shines with the buildings with the radiance of millions of suns. All devotees here are four-armed holding *śaṁkha* and *cakra*, clad in golden garments, broad-chested, with eyes like lotus petals; they sing the glory of the Lord,

praise and dance with devotion. Surrounded by such devotees, the Lord Saṅkarṣaṇa resides here along with his consort Kīrti.

Ānanda or Sāyujya-vaikuṇṭha

The world Ānanda[9] or Sāyujya-vaikuṇṭha exists above Sammodana. This has the spread of millions of *yojanās* and this world is surrounded with a number of *prākārās.* The world is full of *vimānas, toraṇas* (arches) shining like crores of suns. *Viṣṇu-bhūtas,* who are self-radiant, pure like the autumnal moon, green-complexioned, powerful like Viṣṇu are abundant like the clusters of stars. Being surrounded by them, the Lord Vāsudeva resides here along with his consort Lakṣmī.

Paramānanda Vaikuṇṭha or Parama-pada

The world Paramānanda Vaikuṇṭha[10] or Parama-pada is away at the distance of crore *yojanās.* This world has the area of one crore *yojanās,* both length and width, and is abundant with *prākāras* and *gopuras* studded with precious stones, and rows of divine houses and all of them are adorned well. All men here have the complexion of thousands of moons and they are four-armed and pure; they have physical features like those of their Lord i.e. Nārāyaṇa; they hold the attributes *śaṅkha* and *cakra* and they are adorned with garlands and golden garments (*pīta-vāsa*); they are free from the recycle of births (*punarāvṛtti*); they praise the Lord with *Ekāyana-veda* and *stotras* like *Jitantā*; they have the eyes like white lotus and endowed with eternal youth. The women here have the characteristics like Lakṣmī and they rejoice in this world which is eternal, blissful and *akṣaya.* They too worship the Lord. In the middle of this world, there exists the radiant place of the Lord Viṣṇu; the palace has four entrances and is decorated with *prākāras, gopurās* and protected by the *dvārapālakas* as Caṇda, Kumuda and many others. This place is fragrant with sandal, musk, etc. and is decorated with jeweled arches (*toraṇa*); there exists a *Paramānanda maṇḍapa,* brilliant with thousand pillars decorated with precious stones and with pedestals (*vedikā*), surrounded by *Kalpaka*-trees and other trees like Pārijāta, and stair-case around.

In the middle of the thousand-pillared *Paramānanda-maṇḍapa,* there exists a twelve-pillared *maṇḍapa* which has doors on the sides, adorned with super-structure (*vimāna*) known as 'Somacchanda' with three finials (*stūpi* or *śṛṅga*). In the middle of the *maṇḍapa,* there remains a *siṁhāsana* which is indeed the form of four Vedās and which is supported by the embodied Dharma etc., In the middle of the *siṁhāsana,* there is a lotus with eight petals representing the eight divine and auspicious syllables of *Aṣṭākṣara-mantra;* on this lotus, there exists the bed formed by thousand-headed Ananta; on Ananta, the two-armed Lord Nārāyaṇa, endowed with all auspicious qualities, remains in *utthāna-śayana* pose. Ö He is accompanied with Lakṣmī who is shampooing His feet.

***Śrīpraśna-saṁhitā*[11] highlights:**

sad-bhakti-sulabhaṁ sarvair-āgamaiśca durāsadam /
adṛśyam sarva-bhūtānām dayayā dṛśyatām gatam //
aparyāptāmṛtaṁ rūpamārta-rakṣana-dīkṣitam /

" The Lord is difficult to access even to the Vedās and *Āgamās,* but easily accessible to *sad-bhakti* (devotion); He is imperceptible (*adṛśya*), but becomes perceivable on account of his compassion; His form is limitlessly enjoyable like nectar; His vow is the protection of his afflicted *ārtta* (devotees)."

Indeed, this is Parama-padam emphasized in *Bhagavad Gītā*[12], "*Yad-gatvā na nivartante tad-dhāma paramaṁ mama*" and highlighted by the Brahma-sūtra[13] i.e. "*anāvṛttiśabdāt anāvṛttiśabdāt.*"

***Āvāhana* (invocation) of all mūrtis**

In *Pratiṣṭhā* ritual, *kumbha-sthāpanā* is the foremost of all. The main-pitcher (*mahā-kumbha*) placed in the middle is surrounded by four in the first circle on cardinal directions (east etc) and eight in the second (outer circle). (Para) Vāsudeva, the Supreme Lord of Parama-pāda or Paramānanda-vaikuṇṭha is invoked in the *mahā-kumbha* i.e. placed in the centre. Of the four *kumbhās* on four directions

of the inner circle, Vāsudeva, the Lord of Ānanda (Sāyujya-vaikuṇṭha), is invoked in the east; Saṅkarṣaṇa, the Lord of Sammodana (Sārūpya-vaikuṇṭha) is invoked in the south; Pradyumna, the Lord of Āmodana (Sāmīpya-vaikuṇṭha) is invoked in the west. Aniruddha, the Lord of Pramodana (Sālokya-vaikuṇṭha) is invoked in the north. The eight forms of the Lord viz. Viṣṇu, Madhusūdana, Trivikrama, Vāmana, Śrīdhara, Hṛṣīkeśa, Padmanābha and Damodara are invoked in the pitchers of the outer circle starting form the east respectively. Now one can easily understand that the array of *kalaśas / kumbhās* includes all the *Viṣṇu-lokas* and the forms of Viṣṇu viz. *Para* and *Vyūha.* All forms are invoked in the same order in different *yajña-kuṇḍas* and oblations are offered.

After the completion of all *yāga-karmas* and *pūrṇāhuti,* the *śakti* or power invoked into the *kumbhās* is transferred to the *arcā-bera* (icon) by *samprokṣaṇa* ritual (sprinkling with *kūrca* made of *darbha*-grass). Thus, the *arcā-mūrti* or *acrā-bera* becomes the embodiment of all stages of the Lord Viṣṇu.

The worship to the icon is not only the service to arcā-form of the Lord, but all the forms i.e. *Para, Vyūha* and *Vibhava.* Before the commencement of *mūrti-pūjā* (*bahir-yāga*), the worshipper (*pūjaka*) performs *Antar-yāga* or *mānasa-ārādhanā* i.e. the *pūjā* to the Lord in the form of *Antaryāmīn.* Thus, the fifth form of the Lord is also completed.

One can easily conclude that *mūrti-pūjā,* suitable for even the layman, is complete mode of worshipping the Lord Who exists in all five forms. Other forms are not easily accessible to Him.

In *Āgamaprāmāṇyam,* Yāmunācārya faces lots of criticisms regarding the iconic worship, for such worshippers are termed in other systems as *Devalakās* who are inferior to other *brāhmaṇas.* Yāmunā's justification undoubtedly gave rise to the *Pāñcarātra* ritualistic practices and philosophy. That is why, one can find tremendous developments in the *Pāñcarātra* literature in post-Yāmuna period.

The *Pāñcarātra* doctrines existing in pre-Yāmuna period supported by the *Vaiṣṇava* hymnist saints (*Ālvārs*) and well-

established by Yāmuna and Rāmānuja made later *Pāñcarātra* works to focus on *bhakti*-oriented *kainkarya* (servitude) to the Lord Nārāyaṇa in the form of *arcā-avatāra* which, in turn, caused a tremendous development in the temple architecture suitable for different festivals and celebrations (*utsavās*) in the temples. *Śrīpraśna Saṁhitā* is one of the best examples of such development of *Pāñcarātra* literature.

REFERENCES

1. Gītā. 7.21,
2. Mutal Tiruvantāti, 44.
3. Tiruvāymoli Nūrrantāti, 26.
4. Gītārthasaṅgraha, 32.
5. Tiruvāymoli, 10.9.9.
6. Śrīpraśna. 23.161b-165a.
7. Śrīpraśna. 23.165b-169.
8. Śrīpraśna. 23.170-174a.
9. Śrīpraśna. 23.174b-179.
10. Śrīpraśna. 23.180-213a.
11. Śrīpraśna. 23.203-204a.
12. Gītā, 8.21.
13. Brahma-sūtra, IV.4.22.

BIBLIOGRAPHY

Gītābhāṣya of Rāmānuja, Trans. & Ed. M.R. Sampatkumaran, Ananthacharya Indological Research Institute, Mumbai, 1985 (2nd edn.)

Gītārthasaṁgraha, Trans. Uttamur T. Viraraghavacārya, Viṣiṣhāadvaita Pracharīnī Sabha, Madras, 1966.

Nālāyira Divyaprabandham, Ed. Krishnaswamy Ayyangar, Sri Sudarsanam Press, Trichy, 1981.

Śrībhāṣyam, Vol. III, The Academy of Sanskrit Research, Melkote (Karnataka), 1990.

Śrīpraśna Saṁhitā, Ed. Seetha Padmanabhan, Kendriya Sanskrit Vidyāpeetha, Tirupati, 1969.

5

The Bhagavadgītā and the Gītārthasaṁgraha : The Correspondence

Indian tradition deals with philosophy by classifying it under 'Tattva', 'Hita'and 'Puruṣārtna'. Tattva is that which exists, which is factual, which is real. Purusārtha refers to a goal, a goal that is worth striving for in this world. Hita expresses itself as Sādhanā. It is the best way one can reach one's chosen Purusārtha. Hita delineates that which is to be embraced (upadeya)and what is to be avoided (heya). The Bhagavadgītā too, like every philosophical shāstra, concerns itself with this tripartite scheme.

The Bhagavadgita is the song of the Lord. It is in the form of a dialogue between Arjuna and Lord Kṛṣṇa. Arjuna represents the human soul, unable to apprehend his dharma and therefore rendered powerless to act. Via the dialogue that comes to pass between them, Arjuna 's concepts are made clear, his perception restored and he is guided out of delusion. Numerous commentaries on the Bhagavadgītā have been written to understand its final import and in the process it has been open to various interpretations.

The Gītārthasaṁgraha is one such interpretation of the Bhagavadgita. It was written by Yāmunacārya. Yāmunācārya, who is also popularly known as Ālavandar, was born in the early part of the 10th century CE. He was the grandson of Nāthamuni, the founding preceptor of Viṣiṣṭādvaita Vedānta

who was also reputed for collecting the hymns of the Ālvars and restoring their glory. Yāmunacārya too holds his own special place as the preceptor, who developed Viṣiṣṭādvaita Vedānta for it was upon his directive works that Rāmānujacārya was able to build Viṣiṣṭādvāita Vedānta into a wholesome system.

Yāmunacārya's work on the philosophy of Viṣiṣṭādvaita, named the Siddhi Trayam, consists of Ātma Siddhi, Samvit Siddhi and Iśvara Siddhi, the three Siddhis that determine the relation between the soul, God and the universe. Yāmunā also authoured the Māhāpurusaniranaya, a text that posits the ultimate reality to comprise both Śri and Nārāyana and the Āgamaprāmāṇya, which establishes the authority of the Pāñcartara Āgamas. He also wrote the Stortraratnam, which is in praise of Nārāyaṇa, the Catusśloki which is in praise of Lakṣmī and the Gitārthasaṁgraha, a framework that guided Rāmanūja in writing a commentary on the Bhagavadgītā for the sampradāya are his other compositions.

It is this short text of a mere thirty-two verses, the Gītārthasaṁgraha, that this paper seeks to elucidate. The seven hundred verses of the Bhagavat Gītā, find an indubitably learned and mature expression in these thirty-two verses. One must remain minful concious of the fact that the Gītarthasangraha is a compendium in verse, not a documentation of prosaic meaning. Commentaries by nature are giganticin the explanation of their texts and extensive in their detailed explanation. In Sanskrit 's technical parlance, this vast and wordy mode of expression is termed as the Vyāsa shaili. The Samāsa shaili, on the other hand, brings forth the essence of a text and the Gītārthasaṁgraha is written in this style. The Gītārthasaṁgraha is unique in many other ways too. The composition of this work, even though succinct, does not compromise on the richness and fullness of the meaning of the Bhagavadgītā.

The language of the Bhagavadgīta may be simple, but for a lay person, the path its discourse traverses is not. The subject

matter of the Bhagavadgīta may be broadly comprehensible to an ordinary person, yet the intricacies of the meanings of its words and the inter-relation of the topics within it may prove confusing. Hence, it is not an altogether easy task to comprehend what the Bhagavadgītā is trying to communicate and therefore also difficult, to follow the whole text as it progresses. It is at this juncture that the Gītārthasaṁgraha comes to our aid. Not bending in favour toward any philosophical school of Vedānta, it is only an acharya of the stature of Yāmuna, possessing enormous depth of knowledge and penetrating insight, who could present the essence of the Bhagavadgītā in all its detail and complexity.

Every topic of importance of every chapter of the Bhagavadgītā is covered in the Gītārthasaṁgraha in a manner so ordered and structured, yet all the while maintaining the natural flow and rhythm of thought and language, that the message of the Lord's words are rendered eminently clear to the lay and unbiased reader. Further, a person with even a moderate knowledge of both Saṁskṛta and the Bhagavadgītā, is able to not only clearly see the message of the Gītā, but is also able to understand how the exegesis of the Bhagavadgitā that the Gītārthasaṁgraha proposes, is in consonance with the principles of Viṣiṣṭādvaita Vedānta. .

Yāmuna's consicion is immaculate in that no matter how many verses a chapter of the Bhagavadgita may be composed of, a single s'lokā of anuṣtupa proves an adequate and comfortable carrier for his purpose. In order to effect this condensation, Yāmunacārya applies the principle of Śad-vidh-tātparya-linga. This principle lays down six measures to draw the pith out of each chapter. The first (upakramopa-saṁghara) rests upon harmony that in a good piece of work is necessarily found between the introduction and the concluding passages. An essential point, imbued with much significance comes to the fore as a consequence of such harmony. The second measure is that of repetition (abhyāsa). Any idea that the mind perceives as recurring, requires to be

selected as significant. The third measure is that of novelty (apurvatā). Any concept that makes itself conspicuous because of its uniqueness asks to be culled. Puposefulness (phalam) is the fourth basis upon which an idea, from a large body, must be chosen. Of what benefit is the import of the text to a reader (arthavāda), this too must find expression in a summary. To what degree the purport of a text is pertinent and how incisive is its presentation, such information is valuable and must be included in a summation. This sixth and final measure is technically known as Upapatti. Once the salient features of a large textual work stand thus highlighted, the gist of it may efficiently be gleaned. This method of ṣad-vidh-tātparya-linga assists Yāmuncārya in drawing out those significant skeins from the complex fabric of each topic in the Bhagavadgītā, so that he can effectively present its quintessence.

The language of the Gitarthasangraha is effortless and lucid. This needs to be acknowledged. and celebrated. What Yāmunacārya's mastery at summation achieves is not at the cost of its subject matter that is formidable and challenging. It is written in simple and uncomplicated Sanskrit, simple to navigate and easy to understand. Its simplicity is also seen in that it is written in the smallest and most basic metre of verse composition.

Going through each verse of Yāmuna s Gitārthasaṁgraha one can thus see how close, he remains to the spirit of the Bhagavadgītā, to that spirit which comes to light to the ordinary perception and how accurately he follows the progression of its thesis. Just as a honeybee assimilates nectar from flowers, Yāmunā imbibed the essence of the Gītā and gifted us with a digest of the Gitārthsamgraha. Honey is prized not only for its numerous benefits but is also valuable because it has been made valuable for us for we have no use for nectar nor are we capable of transforming nectar into honey. The Bhagavadgītā may be the nectarine essence of the śrutis, but it is the Gitārthsaṁgraha that assists in the absorption of its thesis and the appreciation of its message. This allegory

resonates with a very well-known verse wherein the Upaniṣads are likened to cows of whom Lord Kriṣḥna is the cowherd.[41] Arjuna for whom the Lord milks the Upanisads, is the calf and he partakes of the nectar obtained from the Upanisads in the form of the Bhagavadgītā. The Gitārthasaṁgraha simultaneously promotes one's understanding of the core of Viṣisṭādvaita Vedānta, that core towards which the entire philosophy of this school inclines and that which lies at the very heart of its theistic standpoint, Bhakti. In other words, the Gītārthasaṁgraha serves to furnish the emphasis Viṣisṭādvaita Vedānta places on Bhakti and alternatively, on Prapatti, for the attainment of Mokṣa.

6

Prapatti in the Gītārthasaṁgraha

Introduction

The Indian tradition accords great importance to the *Bhagavadgītā* as it represents Lord Kṛṣṇa's teachings to humanity through counselling to Arjuna. Though it forms a part of the epic the Mahabharata, it enjoys the status of an independent work. Also, along with the Upanisads and the *Brahmasūtras*, it forms the *prasthānatrya,* the source on which the edifice of Vedānta has been erected. While the Upanisads are presented as brief sutras in the *Brahmasūtras,* their teachings have been explained in a simple and lucid manner in the *Bhagavadgītā.*

Just as the Upaniṣads and the *Brahmasūtras* have been diversely interpreted by different systems of the Vedānta, the *Bhagavadgītā* has also been commented upon by the various *ācāryas* belonging to different systems of Vedānta like Advaita, Viṣistādvaita and Dvaita. Thus we have commentaries *(bhāsyas)* on the *Bhagavadgītā* by Śaṁkara, Rāmānuja, Mādhvacārya and others.

The Gītarthasaṁgraha

The *Gītabhāsya* of Ramanuja interprets the *Bhagavadgītā* from the Viṣiṣṭādvaita perspective. But the distinction of being the earliest composition on the text from the Viṣiṣṭādvaita standpoint goes to the *Gītāsaṁgraha* of Yamunacharya (916

AD), who was Rāmānūja teacher's teacher.). Yāmunā, the author of Gītarthasamgraha, was the grandson of Nāthamuni, the first preceptor of the tradition most of, whose compositions are available to us. His other valuable works on the system are: Siddhitraya, *Āgamapramānya, Mahāpurusanirnaya, Stotraratna and* Catuṣloki.[1] The *Gitarthasaṁgraha* has exerted great influence on the *Gitābhāsya.* In fact, Rāmānuja begins his bhāsya with a dedication to Yāmuṇa.[2] Vedānta Desika also observes that Rāmānuja very closely follows the tradition set by Yāmuna in his *Gītarthasaṁgraha.*[3] Vedānta Desīka has written two commentaries on it, one in Tamil and the other in Saṁskrit. The Saṁskrit commentary is known as the *Gītarthsaṁgraharaksa.*

The *Gītarthsaṁgraha* occupies a very special place in the history of Viṣiṣṭādvaita in many respects. It has the distinction of being the earliest available composition on the *Gītā* by a Viṣistādvaitin. . It is also unique in the sense that it is perhaps the shortest metrical work bringing out the philosophical teachings of *Gītā.* Just as the *Gītā* presents the essence of the philosophy of the Upanisads, the *Gitārthsaṁgraha* gives the essence of the *Gītā.* Also, the text represents the tradition of Nāthamuni, the founder of the Viṣiṣṭādvaita system, as handed down to Yāmunā by his teacher Sriramamisra. Further, it has served as a source and an inspiration to later writers of the school. The *Gitābhāsya* of Rāmānuja closely follows the text and spirit of *Gītarthasṁngraha.* The *Tatparyacandrikā* of Vedānta Desika, which in itself is a further commentary on the *Gitābhāṣya,* endorses this.[4] The importance of the text can be further gauged from the fact that Vedānta Deṣika has found the need to write two commentaries on it. Oṇe of them is in Tamil, while the other in Saṁskrit is known as the *Gitārthsaṁgraharakṣā.* A very interesting feature of the latter apart from its being an excellent commentary is that, while Yāmuna summarises the eighteen chapters in as many verses, the Gitārthasaṁgraharaksā presents the main subject matter of each of. the eighteen adhyayās in so many words/phrases.[5]

The Content of Gitārthasaṁgraha

As the very title suggests, the Gitārthasaṁgraha is a comprehensive summary *(saṁgraha)* of the teachings of the *Bhagavadgītā*. It is a short metrical work in which Yāmuna has admirably compressed in 32 poignant verses the message spread out in the 18 chapters of *Bhagavadgītā* consisting of 700 verses. The very first verse brings out the theme of the *Bhagavadgītā*. It pronounces that the Brahman of the Upanisads is Lord Narāyāṇa and attaining His feet is the highest goal and that this can be achieved only by *Bhaktiyoga*, which in turn is made possible by the practice of *Karmayoga* and *Jñānayoga* with detachment.[6] Yāmunā analyses the 18 chapters of the *Bhagavadgītā* into three hexads (a group of six adhyayas known a *śatakās)*. Each of the next three verses viz. the second to the fourth describes the subject covered by every hexad. The first *śataka* deals with the means of realization of the individual self (jiva), through performance of one's duties as ordained *(karmayoga)* and constant meditation on the self. The middle hexad extols the *Bhaktiyoga* as the means of realizing the true nature of God and urges that it is achieved through the practice of the earlier mentioned *Karmayoga* and *Jnānayoga* as stepping-stones. The concluding group of six chapters are explanatory to the earlier ones and clarify the nature of matter, self, creation, the Ultimate Reality (Paratattva), and the means of emancipation (sādhanā) *viz. Karmayoga*, Jñanayoga and *Bhaktiyoga*.

Each one of the following 18 verses brings out the purport of the 18 adhyāyās of the *Bhagavadgītā*. *The* last ten verses explain the three yogas , how they are interconnected and inclusive of each other, the obligatory (nitya) and occasional *(naimittika) karmās* to be followed by the yogis as service to God, and the supreme state of devotion. The penultimate verse of the Gitārthasaṁgraha clarifies that one should not consider these yogas as means that bestow *mokṣa*. *An* aspirant must understand that only God is the actual dispenser and must remain unperturbed, as he has surrendered himself to

the Supreme Being. The final verse declares that an ardent devotee, who looks upon God alone as the savior and serves Him as the only means of happiness, will attain the feet of the Lord (tatpadam).

A general reading of the text would have us believe that the *Gitārthsaṁgraha* advocates *bhakti* alone as means of emancipation and does not propound prapatti as an alternative. Critics often allege that *prapatti* as a means for *mokṣa* has not been advocated in Viṣiṣṭādvaita till the period of Vedānta Desikā and that Rāmānuja and earlier thinkers did not consider it a means for *mokṣa*. Such a stand would have us believe that Yāmunā, Gitārthasaṁgraha to be specific, does not subscribe to prapatti as an independent means to moksa. Before ascertaining, whether it is so it would be of interest to understand the doctrine of prapatti as expounded in the system.

Prapatti

The word prapatti (pra+pad) literally means to move (pad) in the best possible manner (prakṛṣta) manner. In the context of Viṣiṣṭādvaita Vedānta and the Vaiṣṇava tradition prapatti involves surrendering oneself to God and it is a means (sādhanā) for not only the attainment of mokṣa but also other ends like dharma, material prosperity (artha) etc. It is also referred to by other terms such as *bharanyasa or* atmaniksepa (placing the burden of protection of oneself on God), and śaranāgati (seeking refuge at the feet of God). While the Viṣiṣṭādvaita Vedānta stresses on *bhakti as* the means to moksa, the Vaiṣṇava tradition presents prapatti as an easier path for achieving the same goal.

The basic requirement for qualifying for it is an ardent desire for mokṣa (arthittva). Two additional requirements are, an acceptance of one's helplessness to be redeemed by any other means like the *bhakti* yoga which is to be preceded by that of karmayoga and *jnānāyoga (akincanya) and* resigning oneself to God and accepting Him as both the sole means

and end (ananyagatittva). The act of self-surrender consists of five subsidiaries (angas) viz. resolving to do only such acts as would please God (anukulyasya *samkalpah), refraining* from those which would displease Him (pratikulyasay varjanam), have absolute faith and trust in God as the sole protector (mahāviṣvāsa, which is the most important of the constituents), humility *(kārpanya) and* the aspirant should request God to protect him *(prārthanā).*

The concept of prapatti is found to be present in its basic form in the hymns of the Vedā. These are in the form of pleadings to Agni and other gods for divine intervention for attainment of desired objectives.[7] Expressions like, *"namauktimvidhemah" in* a Rgvedic hymn mentioned above which gets repeated in the Īṣopaniṣad are indicative of the concept of śaranāgati. Vedāntā Deṣika explains that the word *namah in* the above expression is an act of prapatti. Thus, the belief in the grace of God and an attitude of taking refuge in the divine have been prevalent in the, Vedic age itself. There are clear references to prapatti in the Svetāsvataropaniṣad The Taittiriyanarayanopaniṣad also extols surrrender-nyasa. There are any number of instances in the Ramayaṇa, the Mahabhārata and the Purānās to illustrate the prevalence of faith in this concept. The *Bhagavadgītā also* advocates it. The doctrine of prapatti is treated in great detail in the Pāncaratraāgamās.The Divine Prabandhas of the Tamil mystics known as the Ālwārs treat it as a direct and easy means not only to mokṣa but also to other ends. Ancient thinkers of Viṣistādvaita Vedānta like Nathamuni, Yāmunācārya, Rāmānuja have reiterated this and practiced it too. While elucidating Śrībhāṣya, Sudarsanasuri opines that nyasa vidya (prapatti) is one of the *brahmavidyās.*[8]

The advantages of preferring prapatti to *bhaktiyoga are* obvious. It is easier as compared to the latter, which requires a rigorous practice and rigid discipline. While *bhaktiyoga is* open only to men of higher castes, prapatti has no restrictions and is open to all caste and creed and has no gender bias.

Moreover the practice of *bhaktiyoga has* to be preceded by the performance of prescribed ritualistic deeds (karmayoga) and meditation on the self *(jñānayoga) where* as there is no such precondition for prapatti.

Gitarthsaṁgraha on 'Prapatti'

Though the word *prapatti* occurs in several places, there is no explicit reference to it in the text as an alternate means for moksa. A scrutiny of the specific verses would enable us to study the subject well and come to a conclusion. A closer look at the corresponding section of the *Bhagavadgītā* and Rāmānuja's *Gitābhāsya* on it would help us better in understanding Yāmuna's views.

We come across a reference to one who has surrendered himself to the Lord *(prapanna)* in the fifth verse of the *Gitārthasaṁgraha.* This verse brings out the gist of the first chapter and ten verses of the second chapter of the *Bhagavadgīta.* The verse runs as :

Asthanasnehakarunyadharmadharmadhiyakulam
Pārtham prapannamuddisya sastravataranam krtam.

The verse states that in the battlefield Arjuna is confused as to what is just and what is not owing to the confusion in his mind due to misplaced sympathy and affection and surrenders at Kṛṣṇa's feet for help. In order to dispel his confusion, Kṛṣṇa propounded the Gitāśaśtra. Here, Muna does the *prapatti* for the removal of his dilemma and the objective is not mokṣa obviously.

The next reference to prapatti is in verse eleven that reads as:

Svayathātmyam prakrtyaasya tirodhissharanagatih
Bhaktibhedah prabuddhasya śraishtyam saptama ucyate.

This verse gives the gist of the seventh adhyāya of the *Bhagavadgītā* and states, the different topics discussed in this adhyāya are: the true nature of God, the impediments to realizing God, surreder to the Lord *(śaranagāti)* as the only

means to overcome the impediments, the four classes of devotees and the greatness of one doing bhakti for attaining *mokṣa*. This verse closely follows the spirit of the *Bhagavadgītā*. The corresponding portion of the verse in Bhagavadgītā is :

māmeva ye prapadyante mayāmetam taranti te[9]

The above statement of the *Bhagavadgītā* also says that the only way to get over the impediment standing in the way of *moksa* is to seek the grace of God by self-surrender. In this context too the surrender is advocated for the sake of overcoming the obstacles. Commenting on this verse the *Gitarthasaṁgrahārakṣā* says, the very performance of *prapatti* to Bhagavān itself is the result of superior merit in the form of one's good deeds *(atyutkrstasukrtahetukabhagavatprapattya)*. The phrase "result of merit of utkrsta nature" is indicative of the author's esteem for prapatti.

Another reference to the same doctrine occurs in the twenty-second verse of the *Gitārthasaṁgraha*, which presents in a nutshell the purport of the eighteenth *adhyāya* of the *Bhagavadgītā. To* quote:

Īsvarekartrtabuddhissatvopadeyata antime
Svakarmaparimanasca sastrasaratha ucyate.

The verse states that in the last adhyāya Lord Kṛṣṇa brings out the essence of the entire *Bhagavadgītā (Gītāsastra)* which is that all actions should be attributed to the divine will and done to please God; only righteous (sāttvik) procedures as explained in the Bhagavadgītā itself should be adopted for this and sattvik deeds would ultimately lead to salvation. Finally, the best means of achieving one's objectives is *bhaktiyoga* and surrendering of oneself to God.

The attribution of all acts to God and self-surrender is preceded by renouncement (tyāga or *sannyāsa*) of three kinds of ego on the part of the aspirant. Firstly, he should give up the notion that he is the doer (karirtva-tyāga). Secondly, the notion that it belongs to him should be renounced (mamtvā-tyāga). And, he should also give up the ides that the

fruit of the act is his (phala-tyāga). The aspirant can do so only when he realize that he is not the doer and that the doership is given to him by God; the action does not belong to him as it is performed by him due to the grace of God. The notion that the fruit of the act is not his is understood when the aspirant realizes that mere prapatti will not bestow *mokṣa* and it is only the grace of God, which will ensure it.

Commenting on this verse in his *Gītārthasaṁgraharakṣā, Vedānta* Deṣīkā discusses how far the jiva can be held responsible for his karma even if Lord is said to be the controller of all things. Moreover, the injunctions laid down by the śāstras will be rendered meaningless, if such a view is held. The solution given by him to this problem is that God creates the jīva, endows him with intelligence (buddhi), knowledge (jñāna), body (a vehicle for action),and sense *organs(kārana)*. The Lord then allows the jīva to use his discriminative sense and act. The God who is within the jiva as his antaratma, gives him his consent to proceed with the act. The jiva is an agent to that extent. The precious advice is that the focus of all acts should be God and these should be performed to please Him. The most significant verse of this chapter in the *Bhagavadgītā is:*

Sarvadharman parityajya māmekamśaranamvraja
Ahaṁtvamsarvapapebhyo moksayisyami mā sucah[10]

This verse has assumed highest importance as the carama śloka in the Vaiṣṇava tradition. Its implication, as interpreted by the ācaryas of this tradition is that when an aspirant for *mokṣa* finds himself incapable of performing *bhaktiyoga along* with its prerequisites in the form of karmayoga and jñānayoga, he should take refuge at the feet of the Lord (śaranāgati) and the compassionate Lord would release him from all his sins; and would remove all the impediments to *mokṣa*. But Rāmānuja in his commentary, on the stanza does not explain it thus. According to him śaraṇāgati here is an aid to *bhaktiyoga (anga)*, and parityajyā as stated in this verse is not giving up of the different yogas, but giving up the sense of agency. And,

the aspirant must consider God as the real agent and the also the means (*upāya*) by which He can be attained. A second interpretation given by him is that the accumulated sins can be a great hurdle in the path and require rituals for their expiation. If an aspirant surrenders to the Lord, He would stand in the place of the expiatory ceremonies and destroy his sins to remove obstacles to *bhaktiyoga.*[11] *After* annotating on this verse in his Gitārthasaṁgraharakṣā, Vedānta Deṣīka concludes by saying that according to Rāmānuja, the essence of the *Bhagavadgītā is bhaktiyoga* and *prapatti* also, but because as per the context *bhaktiyoga* is the main topic *(angīn),* prapatti is its aid *(anga)*. He however maintains that Kṛṣṇa has explicitly mentioned that *prapatti* is also an independent means to *mokṣa.*[12]

The doctrine of *prapatti* is implicit in verse thirty-one of the *Gitārthasaṁgraha* also. And the verse is:

Nijakarmadibhaktyantamkuryatprityaivakaritah
Upāyatam parityajya nyasyeddeve to tamabhih.

An aspirant should sincerely perform his duties beginning with his own *varnāsramadharma upto bhaktiyoga* out of loving devotion *(Prityaiva)* and with a desire to please the Lord. He should not look upon them as a means, but only on God as the dispenser.He should then remain hopeful, confident and unperturbed, as he has surrendered himself to God. The aspirant should do his duties with a sense of service to God and not as a means to salvation. The ideas contained in the above verse also correspond to the *caramasloka* discussed above.

Conclusion

Thus from the above survey of the *Gitāsaṁgraha* we find that the doctrine of *prapatti* with all its details as a direct means to *mokṣa* is not presented in it. Nor do relevant portions of *Bhagavadgītā* and *Gitābhāsya* give any clear indications to support such a view. However, it must be admitted that *Śaraṇāgati* as an alternate means for liberation is certainly

implied in the concluding portion of the *Bhagavadgītā*. That Yāmuna too subscribes to such a view and advocates the doctrine is evident from his *Stotraratna*. The composition abounds in verses that express the principles of *prapatti* and his yearning for uninterrupted bliss of serving the Lord. Even a cursory look at this composition would reveal to us that he recommends *prapth* vociferously as an *upāya* for *mokṣa*. The following stanza from his *Stotraratna* would convince the reader of this fact.

Na dharmniṣtho'smi na ca atmavedi, na bhaktimanstvacca-ranaravinde
Akincano'ananyagatih saranya! tvatprapadamulam saranam prapadye.[13]

In this verse, Yāmuna, uses terms like 'I am not a *dharma nistha,* nor do I know the *ātman,* nor am I a *bhaktīman'* to refer to the different yogas like *karmayoga* (by the word *dharmanistha jñanayoga* (by the word *atmavedi)* and *bhaktiyoga* (by the word *bhaktimān)* and indicates that one unable to practice the *mokṣa sādhanās* is an *akincana*. The above admission only reveals his humility that has resulted from his conquering of a ego. By saying he has no other resort, he says he is *ananyagatih* and hence he surrenders himself at the lotus feet of the Lord who is worthy of being such a refuge, Śaranya. Thus, Yāmuna has blended the principal features of the doctrine of *prapatti, viz akincanya* and *anayagatitva* in to his poetic outpouring and explained the *śarangatitattva.*

Similarly Rāmānuja is silent on the topic of *prapatti* in his *Śribhāsya* and *Gitābhāṣya,* but it is the one topic that is demonstrated in his *Saranāgatigadya. A* similar pattern emerges in the works of Vedānta Deṣikā also. We find that the topic is not discussed in his *prakarana granthas* like *Nyayasiddhanjana, Tattvamuktakalapa* and others which propound the principles of philosophy, but treats it in detail in his *rahasya granthās.* We find a detailed study of the doctrine in his *Nikseparaksā.* This composition discusses *prapatti* in detail by defending it

after refuting the criticisms levelled by other schools of thought.

The answer to this practice lies in the fact that there is a thin line that divides the practical aspect of philosophy and the intellectual aspect. While addressing Vedic scholars in their *prakarana granthas* these authors are silent on practical aspects like *prapatti*. Moreover, it is a concept that has been handed down by the Tamil mystics, the Ālwars and the *Pāncarātra Āgamas*. It is also believed that the concept of *prapatti* was an esoteric science till Ramanuja's time. Hence, it remained a hidden topic. Yāmunā ventures to shroud it among the stanzas of *stotras* in his *Stotraratna*. And Rāmānuja out of compassion for humanity disclosed it and his successors like Vedānta Deṣīka and others propagated it.

REFERENCES

1. Gitārthsaṁgraharakṣā,1
2. Gitabhāsya, p l.
3. Tatparyacandrikā, p. l
4. Tatparyacandikā,1.1
5. Gitarthsamgraharaksa, 7
6. Rg Vedā, 1.189.1
7- Gitārthasamgraha, 1.
8. Srutaprakasika on Śribhāshya 3.3.59
9- Bhagavadgitā, 7.14
10. Ibid., 18.66
11. Gitābhāsya, 18.66
12. Tatparyacandrikā, 18.66
13. Stotraratna, 21.

7

Yāmunācārya on Pāñcarātra Āgama

Introduction

The Vedās are the oldest literary records of India. They contains the treatment of cosmological, philosophical and religious matters, which in course of time got systematized into group called Darsaṇās. These groups were later classified into two kinds, Āsthika and Nāstika.Here the great Pānīni also said in his Āśtādyāyi.[1]

The former comprised of Darśaṇa which admitted the authority of the Vedās. While the order did not. Śaṁkyā, Yogā, Nyāya-Vaiṣeṣīka, Mimāmsā and Vedānta are brought under the Āstika group. The other comprises of the cārvāka, jains and the knowledge of reality, the means to get finally released from sufferings and attaining nature of the goal.

The Āgamas

The Viṣiṣṭādvaita school consists of leading exponents as Śri Nāthamuni, Śri Yāmuna, Śri Vedānta Deṣīkā and so on. The Sāstra deriving the Vedic authority and Pāñcarātra Āgamas, among the pre-Rāmānuja writers of this school whose works, we have Yāmunās is most important. His contributions come under both the Vedic and the Āgamic aspects.

The word Āgama refers to the holy texts particularly the relevant scriptures. The same Āgamas are also called tantrās as well as saṁhitās. The Āgama literature of the Pāñcarātra

branch of the Śri Vaiṣṇava religion is a vast one. The differences between this and the other branch of these Āgamas, the vaikhnasa lies only in the details of ritualistic worship in temples. The votaries of these two school seem to have, had some mutual ill-will and hostility which are reflected in some vaikhanasa and pāñctāntra works accordingly. Śri Vedānta deṣīkā in his Pāñchtāntra Rakshā tried to reconcile these two differing schools and declared that in essence both these agamic ways of worship are equally authorative.

The number of. these Pāñcharatra Āgamas (called also saṁhitās and Tantrās) is traditionally given as 108, but here some people differ and say that the number is 210. It may be noted that the three āgamic schools, the śaiva-śākta and Vaiṣṇava have many common features such as the existence of a Supreme Being with a predominant male or female aspects, the existence of individual soul, the reality of objective universe and efficacy. Unflinching devotion to the deity is effecting salvation expressed in the worship of the idols of the deity.

The meaning of the Pāñcarātra

The exact meaning of the word pāñcarātra when used to identify an agama division is rather uncertain. The Pāñcrātra texts themselves give a variety of meanings. Some of which are faithful. The epic Mahābhāra makes use of the word in the sense of a cult, a doctrine, a way to live with no references whatever to the ritual of five nights. Pancha sikhā who visited the court of Janaka in Mithila was an expert in pāñcarātra (Pāñcarātra was another word for the doctrine of the ekāntic bhagavat who devoted exclusive to the worship of Nārāyaṇa).

एष एकान्तिनं धर्मों नारायण परमात्मां

It may be recalled that the Pāñcarātra of the Śatapatha Brahmana also involved Nārāyana. It was this Śastra that made him supreme and pervasive. It is worth noting in passing that for the term Pāñcarātava a number of explanations have been offered by various saṁhitā's. I Quote from the Mahābhārata-

इदं महोपनिषदं चतुर्वेदसमन्वितम्। शान्ति अध्याय 218,12
सांख्ययोगकृताने पञ्चरात्नशब्दितम्।
नारायणमुखोद्गीतं नारदोऽश्रावयन्युनः।
ब्रह्मण सश्ने तात यथाहवं यथाश्रुतम्।।

Explanation of Pāñcarātra

Thus, the Pāñcrātra doctrines were first propounded by Nārāyaṇa himself to Nārada and were later communicated by Nārada to the sages in the world of Brahmā and then descended to mankind in a successive line.

Pāñcarātra in Vēdic texts

The position is that all these Pāñcarātra Āgamas later claim to authority on the grounds that they are based upon the ekāyana Sākhā, which forms one of the redactions of the Sukla yajur Veda. The ekāyana Sākhā, which is generally describes some times as the crown and root of the Vēdās is mentioned in cāndogyoupaniṣad.[2]

Śri Bhagavad Rāmānuja on the Validity of these Āgamas

The stand of Śri Rāmānuja on the Validity of Pāñcarātra Scriptures are similar to that of Yāmunā. His interpretations of the "Utpathāya Sambhava" or the Pañcaratra adhikarana of the Brahma Sutrās. (II.2.39-42) does not differ in essence from that of Yāmuna offered in Āgama prāmānya. Śri Bhagavad Rāmānuja accepts the validity of these āgamas in to, as texts or equal status with the Vēdās as quotes passages from the pauskara, the sattavata as the pramā saṁhitās.

In the utpattyasambhāva Adhikaraṇa the doubt is raised as to whether the pāñcarātra also destitute of authority just like the other tantrās viz.. sāṁkhya.etc...the opponent says that pāñcarātra also is not authoritative. It may be noted that among the four cryptic śutrās the first two contain the arguments of the opponents as the last two give the answers to them.

Even though there is no word or explanations in the text directly or remotely specifying the pāñcarātra. All commentators have interpreted them as referring to it. Śaṁkara and Bhātkāra interpret the four śutrās as four arguments rejecting the pāñcarātra. But Śri yāmunā takes the two as stating the case against it forming the purvapakṣa and last two the siddhānta establishing the validity of the Pāñcarātra after exposing the hollowness of the purvapaksa. It must be admitted that the sūtras are located in the pada devoted of the refutation of other systems viz.. Sāṁkhya. Vaiṣeṣika, Buddha and Pāśupata which are all considered opposed to the Vedās. This point may lend support to Saṁkara's interpretation of all the sutras as refuting the Pāñcarātra. As against this Yāmunā and Rāmanūja argued that the word Va occuring in the third sūtra is indicative of a change in the direction of the argument, what lends credence to their view is that this practice is found to be followed by other commentaries, while explaining other sūtras else where.

In the Post Brahma sutra period while the Vaikhanāṣa saṁhitā enjoyed wider popularity as has been pointed out. The pāñcarātra came to be branded as non vedic (avaidika). The Pāñcarātra for their part claimed authority on the ground that they were the direct utterances of Vāsudeva bhatta, the great Mimāṁsaka subjects the Pāñcarātra to serve criticism in his tantavārttikā. The great Advaita teacher Śaṁkara in his Brahmasutra Bhāya further shakes their roots. Nor were they accepted as valid either by Naiyāyika. Its is however interesting to note that Jayanta Bhatta of the 10th century A.D. tries to uphold the validity of all āgamas in his Nyāya Mañjari. Vedānta has however considered the pāñcarātra Agamas as valid right from the earliest stage. As mentioned earlier, yāmunācāraya the earliest viṣiṣtādvaiticm whose works are available to us has authored two treaties upholding their validity.

Śri Vedānta Deṣīka closely follows yāmunā in upholding the validity of the Pāñcarātras. He puts them on par with the Vedās and the Samhitās. His very first sentence regarding this

body of literature in the Nyāya-Pariśuddhi is that the entire body of the pāñcarātra Literature as valid as the Vedās or Saṁhitā as no sūtra texts contradicts them. He further points out that the Mahabhārāta holds that these Āgamas from the very source of the manusmriti.

Their Validity is further endorsed by the fact that sages like Vyāsā and others have treated them with great revernce. Like his predecessors and the Pāñcarātrin himself, Vedanta Desika also holds that they were revealed by Lord Hari out of sheer compassion for his devotees and hence they are free from imperfection causual, negligence by ignorance etc.. Having established that the Pāñcarātra Āgamas are superior to the Smṛti and that their source was a branch of the Vedas now lost to us. While the earlier vedantīns have rejected the Validity of Pāñcarātra the Viṣitadwaitins have gone all out not only to accept and adopt them, but also to establish their Validity.

REFERENCE

1. अस्तिनास्तिदिष्टं मतिः पा. सू. 4/4/60
2. 3.7-1-2 ऋग्वेदं भगवोऽर्कें-थर्ववेदं मार्थर्वणं
दैवं मिधि वाकोवाकममेकामयनम।

8

Relevance of *Śrimad-Bhagavad-Gītā* for a better Society

Śrimad-Bhagavad-Gītā or *Gītā* , *the* most popular and sacred book contains the discourse of *Guru* (Teacher) and *Śisya* (disciple) . *Gītā* tries to build up a philosophy of *Karma* based on *Jñāna* and supported by *Bhakti* in a beautiful manner. It deals with metaphysics, religion and ethics, and has been rightly called the 'Gospel of Humanity', and hence, has always been considered relevant for the society.

Musical Sermon, *Gita* and *Society*

Bhagavad-Gītā or the short name *Gītā* literally means 'The Lord's Song', i.e., the philosophical discourse of Lord *Kṛṣṇa* to persuade the reluctant *Arjuna* to fight. In the beginning we find *Arjuna horrified* at the thought that he has to fight with his relatives and friends and he says to Kṛṣṇa that he can foresee no advantage in killing relatives and he flatly refuses to fight. I would not like to kill these, even though I may be killed by them.[1] Lord *Kṛṣṇa,* then, proceeds to instruct him that it is his duty as a prince, as a warrior, as a righteous man to fight against evil and restore peace and order. To fight against evil is the duty of man.

Of course, *Gītā is* known as a musical composition of the Lord; however it is not considered a normal kind of song, but a divine song in a very special sense. The spiritual quest of man can bring him great agony. If in his plight of anguish he

turns to the *Gītā,* he can derive from it consolation and solace and he will have the feeling that he I listening to a divine song straight from the lips of the Lord Himself. Only in that sense the *Gītā is* called the 'Song of the Lord'.

The *Gītā is* a song in the sense-'when a man does not what his innate tendencies are, what his natural talents are, and what his basic drive is, he is likely to miss his mark in life. For such a person, the rediscovery of his true self brings him a joy he has never experienced before. The *Gītā* helps one to-rediscover his real Self, so he will naturally look upon it as a Song of Songs that penetrate very deep in the heart of man to rediscover the lost enjoyment of getting the *sreyasa.*

Now, the question raises about what is the need of such kinds of song for the betterment of the society? Perhaps it is very childish query and does not need any kinds of clarification. Again, it is a doubt whether one can consider that Gītā is the Sermon of Lord? It is ofcourse, a Sermon of Lord.[2] Apart from being a Sermon, it also reveals the nature of the Lord. It teaches man's true identity with the Lord. This is not the capacity of general human being. It needs something extra or divine capability and this none other than the Lord or God. Thus, it is a Song of the Lord, about the Lord and by the Lord. It is in this sense the Gītā is called the Bhagavada-Gītā[3].

Since Gītā is considered as the path-shower, however, many look upon it as a 'cult of murder'. But this simply shows to what extent a noble work can be misinterpreted. To others, it is an object of worship. Some carry it with them as talisman; others touch it toward off evil. These are very crude and unreasonable ways of expressing appreciation for the Gītā.

Actually the Gītā, teaches us to go beyond the idea of the holy and unholy. So it is not right to look upon the Gītā as a holy Book only or mere the Song of the Lord.One should evaluate it as a scripture or text of great wisdom, and approach it in the right manner. Annie Besant defines Gītā " it is meant to lift the aspirant from the lower levels of renunciation, where

objects are renounced to the loftier height, where desires are dead, and where the Yogī dwells in calm and ceaseless contemplation, while his body and mind are actively employed in discharging the duties that falls to his lot in life.[4]

Conflict, Gītā & Society

Mind is puzzled with conflicts. Conflict is a kind of viṣāda and is regarded as a by product of community or society. Normally conflict arises out of paradoxical situation, and life bristles with paradoxes. The enigmas and paradoxes of life can be resolved. An ever-growing current of peace and happiness has blown in the society. People become calm and joyous. This can happen only by knowing the Absolute. Brahmvidyā means the knowledge of Absolute or the science of the Absolute, by considering the subject matter of Gita, it is considered as the Science of Absolute. By Absolute, we mean here that supreme knowledge, which is self-founded and by which alone everything exists and everything is known. Until one realizes this truth, one knows only relative factors. One who feels the pangs of life and does not know how to get out of them is called viṣādi. Viṣāda means the sadness generated by conflict.[5]

Life is full of riddles, The Gītā in a very comprehensive manner, deals with the riddles of life. People are perplexed with riddles. If one *knows* the concept of Absolute without having any personal lust of identity, if one is always running in a state of absolute merger with the Supreme, there is no need for one to, learn Gītā. On the other hand, if one's mind is full of external pursuits, and if one is always tormented by unquenchable passions and have no love for truth, one needs not bother to study Gītā. Wait until one becomes disillusioned and badly wants to know who he is.

If, however, one does not come under either of these categories, one must be ṭhreatening for truth. If one loves truth and wants to seek it, there is nothing like the *Gītā* to guide one. If one is convinced that there is something beyond

the world of the senses, and if one has a thirst for such a joy that is not limited to the perishable, the *Gītā* can surely help one to find it in one's own self interest to the notions of a skeptic who is in conflict, the wise one always sees the omnipresence of the Absolute as the true foundation of everything and as the indwelling spirit in everyone. Knowing the Absolute as one's own imperishable self one does not puzzle much about the conflicts, because he knows the essential implications of actions in the context of wisdom[6]. A man, who is afflicted by world-consciousness, even after realizing that he is none other than the Absolute, will find it hard to keep away from the necessary demands of his biological and psychological urges.It is these urges that necessitate action. It should be treated unitively in such a manner that they will not bind the agent to the consequent result.[7]

Unitive Action, Gītā & Society

Lokamānya Tilak calls the *Gītā* 'a most luminous and priceless gem, which gives peace to afflicted souls and makes us masters of spiritual wisdom'[8]. Action guided by wisdom. Brute action is to be differentiated from action. Comprehensive knowledge and unitive action are counterparts of a situation. Each has its own discipline and is to be understood separately. The secret of being is wise and also acting accordingly[9].

How the necessary aspects of life can be unitvely treated, is a great question for all. This is very well explained in the *Gītā* in quite practical manner. Finding peace in ones self and sharing it with others is made the chief goal of life; and following the dictates of the Absolute in every situation is treated as most natural to the realized person'.[10] Dhyānayoga[11] is the unique feature of *Gītā* wherein one gets the technique of purification *(śodhana). By* observing and following it one gets specific kind of attainment. One learns how the self is raised by the higher Self, and how the lower self can fully established in the higher Self.The Self finding its natural repose in the Self is described as true state of Yoga.

Perhaps it is the most significant supposition of the *Gītā* which valued the values. Broadly all values are categories in terms of the physical, *ādhibhautika,* the divine, *ādhidaivika,* and the sacrificial, *ādhiyajnika.*

These are graded and arranged in such a manner that one value complements the other. This technique teaches how the Self can be related to the non-Self without conflict[12] the benign qualities of the supreme Lord of One's own Self is the highest form of devotion. Devotion verticalizes the mind and action horizontalizes it. To fight an enemy with valour and strategic tact is undoubtedly a horizontalized attitude of the mind. In spite of the conflicting nature of these two attitudes- fighting and contemplation- Arjun is taught how he can contemplate the Lord as his own Self and also fight. The dialectical secret by which one can cancel out pairs of opposites is presented.[13]

Cosmic- structure -value, Gītā & Society

Our true being is the Self, atman. *Atman is* described as sātcit-ānanda. Sat mans existence, cit is subsistence, and *ānanda is* the va;ie factor. Actual presences or value-factors belonging to the universe with which we can relate ourselves. Since ātman is the same as the Absolute, hence, all experiences should come within its scope. Pain, suffering, disease, poverty, and death etc. are the different forms of experiences but are not enjoyable as *ānanda.* To understand the difference between *ānanda* and other kinds of experiences, firstly we catalogue a long list of evil items. But we cannot assign the cause of these to an agency outside the pale of the Absolute.

The word *'Ānanda'* may be translated as bliss, but in *Gītā ānandā* has specific meaning which certainly has some other sense and cannot be equated with bliss. That is why in *Gītā* the term value is used for *ānandā.* Items of pleasure can be arranged in terms of qualitative or quantitative units of values of an ascending or descending order. We are counting positive values when we go from indifference to the highest state of

bliss. We descend in the value-scale when we go from highest bliss to the zero point. If we go any further from the zero point we will advance in the opposite direction, which should be counted as negative values. Thus, pain and pleasure, irrespective of their accompanying modes of affectivity, come under scale of values, positive or negative.[14]

In *Gītā, Kṛṣṇa* has to prepare the mind of Arjun to receive an experience which is very unusual and difficult to comprehend in its entirety, or to appreciate without sufficient instruction. This is very important to receive the *visvaru-padarśana* of Lord. It is nothing but the Unitive Vision of the Absolute. It is the most spiritual intuition through which one perceives or experiences Absolute. Since one cannot perceives direct the Absolute and spiritual values, it can only be visualized through intuition. By *viṣvarupadarṣaṇa,* we get empirical certitude by direct perception. There are two kinds of perception- *Pratyakṣa* (direct) and *aparokṣa* (indirect).

Pratyakṣa, is seen by the senses, i.e. eyes, etc. on the other hand spiritual vision is called *aparokṣa,* not perceived by another. Arjuna gets a direct vision of the Absolute with the aid of an inner eye of spiritual vision with which he was blessed by his *Guru, Śri Kṛṣṇa.* The mere description of the Absolute gives only a theoretical understanding and intellectual appreciation. It should be followed by one's own direct experiences.[15]

It helps to contemplate the benign qualities of the Supreme Lord of one's own self is the highest form of devotion. Devotion verticalizes the mind and action horizontalizes it. To fight an enemy with Velour and stratagic tact is undoubtedly a horizontalized attitude of the mind. In spite of the conflicting nature of these attitudesfighting and contemplation, Arjuna can contemplate the Lord as his own self and also fight.[16]

Śraddhā, Gītā & Society

Truth is many-faced, and innumerable are the possible angles

of vision. Each angle permits us only a relative vision. However, each vision has its own structural secrets and functional participation with the whole. Interest is an indicator of one's innate disposition, nature, and character. These may be defined in the name of '*Śhraddhā*- or faith. It is very important to attain perfection in any field of life-battle. Most people think of ends and means dualistically, it is Śraddhā that shows the right path.

It is established that when taken separately, 'means' can become a painful anticipation and can lead one ultimately even to frustration. When end and means are unititively conceived there is a continuous and progressive realization of the end in the application of the means 17. Realization is not static event, it is a continuous process. In all states and stages of life, the higher Self is to be realized in the lower self, and the lower self is to be seen as an expression of the higher self. Arjuna is presented in the *Gītā* the individual mind or personal psyche, and *Kṛṣṇa,* as the *Guru,* stands for the disparity or incompatibility in his notion of the personal and the universal. The *Gītā* attempts to avoid this implied duality by bringing Arjun's mind in line with *Kṛṣṇa'*, wisdom or, oneness of the *jīvā,* the individual self, and *Īṣvara.* Agreement in a certain approach need not necessarily imply agreement in all others. Hence, the *Gītā* takes into account the various possible approaches top the Absolute, and establishes an abiding rapport between *Kṛṣṇa* and Arjuna on different levels.

It is true that each man is unique, and he differs even from his own brother. It is also true that in the course of time social problems do change, and value systems alter. In spite of such differences, man as a species has certain common characteristics. There are also values which do not change. Paradoxical situations of life which confronted the caveman are repeated time and again in the course of history. We see the same kinds of enigmas confronting us more or less in the same way as experienced before by our fathers -raised by Arjuna have a historical bias, but one can say that similar

paradoxes come to the all human being irrespective of the time and place to which they belong. *Kṛṣṇa's* answers have a catholic ring and apodictic authenticity which one cannot escape anytime or anywhere. In Arjun's questions we can see our own enigmas and search for solutions. One will become convinced of this when study the *Gītā* in more detail. It is only natural that becomes beset with doubts and hesitations when one enter the spiritual path.

We conclude it by the voice of Mahatma Gandhi, who says *Gītā is* the universal mother, whose door is wide open to anyone who knocks, and perhaps it helps us to evaluate the relevance of *Gītā* for a better society.

REFERENCES

1. *Yadi māmapratikāramśastraṁ........kṣemataraṁ bhaveta/ Śrimad-bhāgvad- ītā, 1/46*
2. Adhyesyate ca ....syāmiti me matih/ 18/70, Ibid
3. *Bhagvā Gītā, vita;* Trans. Natraj Guru. Introduction, p.2
4. Vide A *Critical survey of /Indian Philosophy*. C.D.Sharma, *p.32*
5. Gita.2/42.43.44
6. Esā tesbhihitā.........karmabandhaṁ prahāsyasi/ 2/39, Ibid
7. *Evaṁ buddheḥ..........kāmarupaṁ durasadam/* 3/43, Ibid
8. *Vide A Critical Survey of Indian Philosophy*. Shanna, p.32
9. *Tasmādjhānasaṁbhūtaṁ......yogamātiṣṭhottiṣṭha bhārata/ 4/42, Gītā*
10. *Labhante...........sarvabhūtahite ratāḥ/* 5/25, Ibid
11. *Sarvabhūtasthamātmānaṁ............sarvatra samadarsanah/* 6/29, Ibid
12. Ibid. *7/4-5; 8/1.2*
13. *Tasmāstsarvesu...........saṁ śayam/* 8/7. Ibid
14. Ibid 10/4-5
15. Ibid, 11 /3,4
16. *Naite śṇuti.....yogayuko bhavārjuna* /8/27, Ibid
17. *Sattvāṅnurupā.............sa eva saḥ/* 17/3. Ibid
18. *Etānyapi tu——— matamuttamam/ /18/6.* Ibid
19. *Bhagavad Gītā*. Natraja Guru. Introduction, pp.9-10
20. Ibid. p.13
21. Vide A *Critical Surrey of Indian Philosophy,* Sharma, p.32

9

Decision Making Techniques and the Relevance of Gītā

The progress of science, technology, modern inventions, their applications in facilitating civilization and cultural communication have presented multiple options, ample fear and anxiety leading towards dilemmas and consequently putting the mind of persons in a more complex situation. And, the situation which most human beings face time to time in their lives, is the challenge of decision making, when one is not sure whether what one is about to do is right or wrong. Global exposure resulting in presenting multiple options, cut throat competition scenario and unstable moral complexities through the allurement of temporal gain are bound to increase dilemmas and the decision making procedure more complicated one. Perhaps for this reason, be it personal life or professional field, the decision making procedure has acquired vital importance and particularly psychologists and management experts have done ample exercises to reflect upon innovative techniques to groom the human being as the quality resource for the better society. Our indigenous texts have not only addressed the issues of human complexities, but also narrated excellent techniques which could be guidelines even in the modern men's lives. The Gītā provides excellent technique of decision making procedure step by step[1]. The present research paper is a modest attempt to reflect upon the decision making techniques of Gītā and its relevance in the present scenario.

Any problem can not have proper solution until the roots of the problems are understood and removed. The fundamental culprit in delaying the action of decision making for any course of action is understood to be the dilemmas. Thus, it becomes unavoidable to explain the causes of dilemmas as has been described in Gītā. The present paper has focused its attention on discussing mainly three aspects, the nature of dilemmas, its causes, need to take decision and techniques to take appropriate decision as well as practical applications, and relevance of the decision making techniques of Gītā in the present era. It is with this end in view, the entire paper has been divided in three parts.

But before we move to take up the first part of the paper it is essential to make it clear that the decision making technique of Gītā, though fundamentally meant to tackle a situation involving a spiritual dilemmas indirectly and to tackle war situation directly, yet could be applied with profit to untangle lesser human perplexities as well. After this small clarification, let us move towards explaining the nature and causes of dilemmas and that is the first part of the paper.

PART ONE

In this section of the paper, we shall make an attempt to present the notion, nature and root causes of dilemma in general and with specific reference to the characters of Gītā-Arjuna and Kṛṣṇa. Secondly, we shall also make an attempt to understand how clarity of metaphysical positions are helpful in elaborating and exposing the causes of dilemma.

The Oxford Dictionary defines dilemma as 'Situation in which one has to choose between two things, two courses of action etc, but both seems to unfavorable or undesired.'[2] Dilemma may be said the uncertain mental status in choosing the options, course of actions, determining the desires. The uncertain mental status leads to confusion and inactivity and sometimes pushes a person in the wrong direction resulting

into failure of achieving the desired objectives. In the common search through psychological analysis of human behaviors, one can say that imbalance between the desire and efforts may be the cause of dilemma in routine work, absence of objective judgmental insights may be the cause of dilemma in the legal cases, non-recognition of human capacities, available resources as well as options may be the source of dilemma in the management field.

In medical, specially in the cases euthanasia, the dilemmas are more serious and conflicts between fundamental right to save the life and individual liberty to live or die becomes the cause of dilemmas in delaying the decision. In cases of academic work, accuracy and objectivity of conclusion requires appropriateness in the judgment and possibilities of subjectivity creates dilemmas. Apart from these professional dilemmas people face dilemma even in small things, but they usually get solved through logic or suggestions. The dilemmas are serious when it affects not only individuals but also institution, society, state and nation and any wrong decision may lead to havoc. Thus, in such conditions, the appropriate decisions are must.

After discussing the common dilemmas in the personal / professional fields we can proceed towards searching the fundamental causes or tendency to prefer certain things or aversion to certain conditions. In all the cases either preconceived notion or spiritual, moral or economic values and attachment to those values seems to be the causes of dilemmas.

The kind of dilemmas and non decision state we find in Gītā, it has been termed as the spiritual dilemmas.[3]And, the entire Bhagvad Gītā is focused upon clearing the spiritual dilemmas. But it seems that while calling the dilemmas of Arjuna in Gītā, the practical and moral implications of dilemmas and nature of indecision procedure was related to most intensive problem of this world and not merely of the metaphysical world. War is as crude reality as the emotional

attachment to kith and kin is natural for any body. Arjuna represents a very common social being, who is born and brought up in an ideal society and had learn to respect the relation and emotions at any cost. It was the preconceived social values which causes the dilemmas of Arjuna. Thus Arjuna's dilemma was social and rooted in emotional attachment with limited vision and focused on problems every one faces. Though, Śrī Kṛṣṇa based his counseling for Arjuna on the metaphysical and spiritual nature of soul, because he considered the root of emotional attachment in an inappropriate metaphysical view.

From this point of view, the central theme of Gītā may be said to be Kṛṣṇa's effort to help Arjuna to expand his narrow vision and concept of self and limited arena of relatives. Only by broadening up his vision he could see his real nature, and equipped with knowledge, he was able to perform his duty in the best possible manner. Arjuna's problem was that because of his narrow vision and notion of self, he wanted to refrain from engaging in the impending battle as he visualized it to be the condemning of his own self and killing of his kith and kin. The answer to this situation was to wean him away from his narrow and faulty vision of self. The entire text and dialogue between Arjuna and Śrī Kṛṣṇa is centered on this theme and every thing else was merely to help the fundamental objective.

Basing his analysis on Bhagavad Gītā[4], SN Dasgupta finds that the dilemmas in Gītā are the result of non-recognitions of all aspects of knowledge. He writes, "It is said that for occurrence of an action there are five causes viz. the body, the various sense organs, the agent, the various life-functions and biomotor activities, and the unknown objective causal elements or controlling power of God. All action being due to the combined operation of these five elements, it would be wrong to think the self or the agent to be the only performer of actions. Thus, it is said that, this being so, he who thinks the self alone to be the agent of actions, this wicked-minded

tendency through its misapplied intelligence does not see things properly."[5]

After presenting the notions and root causes of dilemmas in general and with specific reference to Gita, let us take up the techniques for taking decision. It is one of valuable aspect of Gītā which has not been given serious attention for interpretation and practical application. The fundamental objective of the second part will be to reflect upon the decision making technique of Gītā, but before that it will be interesting to see what is generally understood as decision and what are the major components of it? For this purpose let us take up the second part of this research paper.

PART TWO

In general, decision-making is described as selection of a course of action from among alternatives; it is at the core of planning. But in the management work it is taken as a part as well as core of the planning. Having awareness of opportunity and set objectives the process leading to making a decision might be thought as – identifying alternatives, evaluating alternatives in terms of goal sought and choosing an alternatives that is making a decision.[6]

The above narration of decision making process merely reflect upon the three stages of decision making process in which first two are helpful in decision making while third is the decision making action. For this purpose, the management experts have taken help of three alternatives - past experience, experimentation and research and analysis[7] but as a matter of fact relying on the past experience for future action may be dangerous for two reasons. First, most people do not learn and recognize underlying factors for their past mistakes and secondly the lessons of experience may entirely be inapplicable to new problems. Perfect and good decision must be evaluated against future events, while experience belongs to the past. In short, the blind following of mere past experience, without taking other elements into account may

be harmful. No doubt, if properly analyzed, the experience may be the best teacher. The second element experimentation may be useful in science and technology for the welfare of human beings. But this option also may have two problems. One, experimental technique are likely to be most expensive and time taking procedure and every human situation of dilemma may not allow the same. Research and analysis is the third option which has problems of experimentation in wider way. But provided the time factor this is the most effective technique. It reflects upon solving a problem by first comprehending it. It thus involves a search for relationship among the more critical variables, constraints and premises that bear upon goal sought. All the three alternatives presented in the management require rationality but rationality for them is merely a vision or opinion related to appropriate decision which taken into account, in modern management as risk analysis, decision tree and preference theory.[8]

No doubt, management courses have taken decision making process as the essential factors and have done ample academic exercises, but firstly it is the requirement of each and every individual even in day to day life, secondly it has focused attention on profit making in terms pure capital gain and other aspects have been given secondary places. Academically, when we think of decision making technique, it should incorporate wider arena of human society based on the analysis of human nature and cultural value of common good. And it is with this reference Decision making technique of Gītā becomes more relevant even in the present scenario. In essence, it is a step by step approach, bases on an analysis of objective situation as well as the psycho-sociological make-up of the decision-taker. Each stage in this eight fold process logically flows from the previous one[9], the entire process may be presented below:

1. *Stand in the Middle of the Opposite:* The first step, when doubt in the mind comes in, should be to stand in the

middle of the contending forces. Any one as the decision seeker should try to look at all the possible course of action, while visualizing the scene from the middle of them. In other words, one should have no bias for or against any of the possibilities. This needs preparation of mind like Arjuna of Gītā.

2. *Look to Your Mentor:* In most of the cases having thought objectively on the possible options, one may be out of dilemma and reach towards right course of action. But some times it happens, that the options is found out of objective thinking may not seem to be right in the opinion of decision seeker. In such situations, Gītā suggests the second stage of decision making process, namely one should take the problem to his/her mentor or Guru as Arjuna did by discussing it to Kṛṣṇa. But again a practical problem comes in between. Every one may not have a mentor or Guru like Kṛṣṇa. It should be understood in a more practical way of having an individual in whom one can have trust. The most important aspect of this relationship of a person to his Guru is that the former should have full faith in the motives and judgment of the later one.
3. *De-Ego Your Outlook:* Looking at the complex nature of human being, even mentor or Guru also may not be helpful in clearing the doubt. In such condition, one must think objectively whether the dilemma and indecision situation consists in denuding one's outlook towards the situation one is in of all considerations arising from ones ego only. In simple words one has to see whether his problem is not just one caused by his hurt or inflated ego. It is quite possible that the result desired, consciously or unconsciously is merely for the satisfaction of ego. Gītā gives a clear message that our ego knows many devious ways of lurking under highly altruistic garbs. But, with a strong will and repeated efforts, any one can learn the technique

to put it aside, while engaged in decision making. It was under the practice of this technique that Kṛṣṇa rubbed Arjuna's ego when the latter told him that he did not want to fight and kill his relatives. In fact, it was the process of puncturing of Arjuna's ego which Kṛṣṇa did after finding out of his indecision.

4. *Define your Role in Decision Making:* If the above three techniques are able to lead towards the decision or even one has to arrived to decision, but not sure that the chosen alternative is the right one, the next step which has been suggested in Gītā is to define one's own role in the decision making. The determination of one's role may be proceeded in two stages, first to ask that what is your actual role, as doer, in the particular situation and secondly which of the different options available fits for you. In Bhagavad Gītā, Kṛṣṇa's main task was to show to Arjuna that his real role in that situation was that of leader of a section of society, which wanted to uproot injustice and to establish the rule of law.
5. *Apply to the options, the Test of Rationality:* The fifth of the decision making technique is the test of Rationality for each and every option. Take the option one by one and see which one is the logically the soundest. Having known your own role position and set objective as well as its validity, this is the point where decision making is a must. The best way is the step of elimination first or to throw away the options, which is either self contradictory or is inconsistent with the situational role and goal both. With reference to Gītā we can see that Kṛṣṇa analyzed the pros and cons of the alternative course of actions- to desist from war. The purpose of all the analysis which a decision- maker may have to make in case he has no Guru is to ascertain which course of action is most rational. Symbolically interpreted Arjuna and Kṛṣṇa may be taken as

representing the two thinking trends inside the decision seeker, each one pulling him in the different directions. Such a tussle between the two selves of the decision seeker is an indication of a sound mind and assurance of the emergence of a sound decision as well.[10]

6. *Apply the Test of Practicability:* The next step of decision making technique as elaborated in Gītā is to judge which of the options is most practicable with specific reference to feasibility and desirability. If more than one actions is feasible, one has judge, which one is the more feasible and in case more than one options are desirable, it has to be chosen on the basis of ethical standards. Gītā, in this reference provides many criterions of the good, each one higher than the previous one. But the criteria which is finally commended by Kṛṣṇa is the one which emanates from the essential nature of man as a microcosm of the universal reality and it has been compared with Kantian approach in the reference that we should adopt a course of action, which can be pursued by everyone without detriment to anyone else.[11]
7. *Apply the test of Self-Identification:* It seems to be quite logical to believe that a course of action which is feasible and desirable should be accepted. But Gītā suggests two more steps in order to make sure that the course finally adopted is one in which the agent has complete faith, irrespective of whether it leads to success or not. The complete faith in chosen decision is judged through the test of self-identification. The [illegible] the technique may be asking to yourself whether the course of action proposed to be adopted is such that you feel happy with it, or that you have complete faith in its correctness. If it does not happen positively you need to analyze and understand the whole situation in greater details and a stage is bound to come when the proposed decision will start creating a feeling of

belongingness and after that complete identification is developed. Kṛṣṇa suggested the same technique to Arjuna to accept the war against his relatives by knowing the ultimate reality. It is the yoga of devotion, Yoga of Knowledge and yoga of action in Gītā.

8. *Visualize Yourself as Having Achieved the Goal:* The final step in the discipline of decision making is to visualize you as having achieved the objective through the chosen course of action. In this visualization, a conscious effort has to be to project a complete picture of yourself, your surrounding background as accurate as possible. The last technique of the Gītā is unique in the sense, "Once this is done, you have to step out of this picture of yourself mentally and see how it looks from outside. In is, as an interesting vision of your future, is being judged by your present." [12]

But here precaution is required and the need for such preview of the goal of action cannot be over emphasized. The Gītā shows that how in spite of all convincing argument put forward by Kṛṣṇa, Arjuna was not convinced until he saw the universal form of Kṛṣṇa, which according to metaphysics of Gītā was not different from his own self. And ultimately, he decided to take up war with full commitment and faith. Thus, we can say that from the teaching of Gītā, a most exquisite technique of decision making can be adduced. The technique of Gītā regarding decision making may not seem to be directly applicable to particular discipline for having its peculiar reference, but with sound foundation of philosophy based on psychological analysis of human it could provide the basis for decision making technique with modification required for particular situation. In order to clarify the fundamental peculiarities of **Gītā's** direction for making decision and its relevance, we may take up the third part of this paper.

PART THREE

Before we focus our attention on looking the application of decision making technique in the problems of day to day life,

we must make some clarifications. On the basis of the above narration of the eight points decision making technique we can make out that the first four steps are concerned with preparing the individual for making the choice, next three steps are means to test the choice from the point of view rationality, practicability and satisfaction level, but last one is the unique one to visualize the future, so that no element is left to be utilized as pretension for taking up a wrong decision. The second point has to be kept in the mind that the technique of decision making has not been outlined explicitly at any place in the text of the Gītā, but has been actually followed in practice of arguments.[13]

We have presented in brief the decision making technique as conceived in the management field which has focus attention on the human resource management for increasing the production and profits. All components of decision making technique in management seem to have foundation in Gītā. For example, judging the option, risk analysis and preference theory[14] are incorporated in the first four steps merely narrated here. Even most advance step of management like resource judgment, practical feasibility of the decision, rational satisfaction and emotional faith for the high level commitment also can be seen here. It is not only the fact that the Gītā provides the foundations for decision taking technique required and reflected in management, rather it has broader perspectives by suggesting the concept of social good which could be boon for any production unit for a long term benefit, if taken care from the initial stage. As it has been stated in the following words; " Bhagavad Gītā mentions social welfare as the highest good on the plan of empirical morality. It mentions the good of all creatures as the highest empirical good.[15]

If any decision making in the corporate sector is based on Gītā technique of decision making, it definitely combines the profit and social welfare both. And, it is going to be an asset for the producer and user both. The same way, with innovative application of Gītā's technique of decision making process,

we can resolve most the conflicts persisting in day to day life and become one of the best gifts of Gītā to human being.

REFERENCES

1. Dr. IP Singh: *The Gītā: A workshop on the Expansion* of Self; Somaiya Publications Pvt Ltd. Bombay, New Delhi-1977 p.3
2. A. S. Hornby, *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English,* Oxford University Press Delhi, First Indian Impression, 1981, p. 241
3. Dr. IP Singh: *The Gita: A workshop on the Expansion of Self;* Somaiya Publications Pvt Ltd. Bombay, New Delhi-1977 p.3
4. *Srimad Bhagawat Gita,* XVIII.16
5. SN Dasgupta, *A History of Indian Philosophy,* Vol.II, Motilal Banarasi Das- First Indian ed. 1975, p.515
6. Harald Koontz and Henry Weinrich; Essentials of Management, Tata Macraw Hill Publishing Company Limited New Delhi-1998, p 108
7. Ibid. p.109
8. Ibid. p. 11
9. Dr. IP Singh: *The Gita: A workshop on the Expansion* of Self; p.131
10. Ibid. p.134
11. Kant. Immanuel: Critique of Practical Reason,trans. Lewis White Beck, The Bobbs-Merrill Company, Inc. New York, 1956 pp.123-126
12. Dr. IP Singh: *The Gita: A workshop on the Expansion* of Self; p.136
13. Ibid. p.137
14. Harald Koontz and Henry Weinrich; Essentials of Management, p.116
15. JN Sinha: A Manual of Ethics, New Central Book Agency pt. Limited, Calcutta 1984, p. 375

10

Human Nature and Moral Values : Relevance of the Gītā

The Śrimad Bhagvad Gītā contains the quintessence of the wisdom of the Vedās. Therefore, one who has understood the Gītā has understood the essence of the Vedās. The philosophy of the Gītā is philosophy put into practice.The philosophy of the Gītā is a philosophy of liberating yourself from "I and mine"and attachments, of being bold and brave to see truth as it is, and then commencing once again the journey towards the ultimate state of a liberated consciousness. The *sādhanā* of the Gītā is the timehonoured method evolved, formulated, perfected and handed down to us as the great science of Yoga. But it goes a step further. The *sādhanā* of the Gītā is also a prescription suited to each and every individual. It is an integrated *sādhanā of* karma, *bhakti, dhyāna* and, jñana. Overemphasis is not laid upon any one. All are important. All have to be synthesised. But, most important, they all have to be put into practice in daily life.

The practice of the Bhagavad Gītā is not in a hermitage nor in a secluded place aloof from mankind; it is not in a forest where the Upaniṣads were realised and put down for our benefit. The *sādhanā of* the Gītā is commensurate with your life itself. The *Gita-sādhanā* is not something to be separated from life; it is something, which has to be made part and parcel of life. *Gītā-sādhanā* and right living are synonymous. The philosophy of the Srimad Bhagavad Gītā deals with the situation of the individual pilgrim soul upon this earth plane, in the midst of the very vexing problems that

constitute an inevitable part of the individual's life. It takes the life of the individual soul beset by the oppositions, love and hate, like and dislike, attachment and repulsion, i.e., it takes life of the individual who is faced with the situation of an inner, essential conflict between what one would like to do and what one's sentiments, emotions and attachments guide him towards and what is one's duty in one's station in life. It takes the life of an individual trying to grapple with this inner conflict of *bhāvanā* (feeling) and *kartavya* (duty), this inner conflict of the *śreya* (good) and the *preya* (pleasant), this inner conflict of *dharma,* which is very difficult to resolve. Srimad Bhagwad Gītā provides the necessary strength to the individual by enlightening him with the hidden reality of the situation. Because of his insufficient understanding, his lack of proper perspective, the individual takes the situation to be what it appears to be and does not try to analyse it beyond and behind the surface appearance, nor try to understand it as it is in essence. He, thus takes to a certain course of action which is contrary to his own highest welfare and supreme good and which is also contrary to the good of the world in which he lives. .

The Gītā, by bringing into our *antahkaraṇa,* into our minds and hearts and intellects, the light of proper reasoning, correct perception and right understanding, liberates us from the delusion that brings about such conflicts, and one sees things clearly, one is then able to understand, to know, what the essence of the situation is in fact, not what it appears to be. How does the Gītā do this? . It does so by taking the dialectical "approach in imparting its teachings. It is a teacher teaching a student. It is like a class lesson and the teacher takes great pains to clarify intricate points and to answer all the questions of the student, to remove all doubts as the student goes on asking questions and placing doubts before him. Therefore, the philosophy of the Gītā is an educative process of bringing the individual soul from a state of wrong understanding, a state of a mixed-up interior, a state of confusion, into a higher state of right understanding, a clarity of perception and vision and a very clean interior. The episode of the Gītā sets the stage for this educative process of a teacher teaching one with

lesser knowledge. In this process, the teacher attempts to lift the student up into the state of a fullness of knowledge that characterises the teacher himself. The teacher makes the student see through the teacher's eyes; whereas, before, the student was trying to look at things only through his own eyes. Then, like a man drowning, knowing whe can no longer rely upon himself or save himself, one reaches up and calls out for help from the outside. In this way, perhaps, certain heavy sorrows, catastrophes or calamities become the turning point of one's life. From a feeling of self centredness depending on self control, that one is capable of doing everything in this world, one comes to the realization that there is something which one cannot face. In the Śrimad Bhagwad Gītā, we see that Arjuna, the leader of the Pāndavās in the immanent Mahābhārata war, falls into a state of terrible inner conflict. He is overcome by numerous emotions and comes to a state of total collapse of his entire being, physically, psychologically and physiologically. Physically, Arjuna becomes incapable of even standing. He is overcome by great fear and confusion. And the symptoms of this acute inner state, this psychological state of stress, of tension and terrible conflict, manifests as palpitation of his heart, profuse perspiration, trembling in all his limbs, drying up of his tongue, parching of his throat, tears welling up from his eyes and dizziness. The world is spinning round. He is not able to stand and his bow slips from his hand and falls to the ground. He himself also falls to the ground, because in this state of physical collapse brought about by a nervous breakdown, by an acute intensity of emotional conflict that has gone beyond a certain stage of toleration, his legs are not able to carry him anymore. There-is a total breakdown, psychological, physiological and physical, as described in the following shloka "Vepathus ca sarire me

roma-harsas ca jayate gandivam sramsate hastat tvak caiva paridahyate" Translation: " My whole body is trembling, my hair is standing on end, my bow Gandiva is slipping from my hand, and my skin is burning."

It is in such circumstances that he calls for help. But how can one who has come to the battle field prepared for battle become confused as to whether he should fight the battle or

withdraw? Whether he should let adharma prevail or whether he should put an end to it? It is a real life situation a bit exaggerated perhaps so that the lesson stands out clearly. In life one is often faced with the situation of inner conflict between what one would like to do and what one is required to do, between one's emotions sentiments and attachments and one's duty in one's station in life. One has to deal with this inner conflict of the Śreya (good) and the 'preya' (pleasant), this inner conflict of dharma, which is very difficult. It is in such a situation as stated in 2.7 Kārpaṇya doṣopahata svabhāva prcchāmi tvam dharma-sammudhacetah yac cheryah syan niscitam bruhi tan me sisyas te'ham sadhi main tvam prapannam. Trans: Now I am confused about my duty and have lost all composure because of miserly weakness. In this condition, I am asking You to tell me for certain what is best for me. Now I am your disciple, and a soul surrendered unto You. Please instruct me.

In such a situation, Arjuna completely surrenders to Kṛṣṇa and asks him for instructions. It is only when the student takes on this attitude of complete surrender and seeks guidance that the teacher can instruct him, and the instruction will be accepted by the student, for he is now in the proper frame of mind for acceptance of guidance. It is like striking the iron while it is hot.

It is on this occasion that Lord Kṛṣṇa guides His disciple Arjuna who has seeked his guidance. In the Gītā, Lord Kṛṣṇa provides guidance to our antahkaraṇa, into our minds and hearts and intellects, the light of proper reasoning, correct perception and right understanding and liberates us for the the delusion, which brings about such conflicts. When one understands a situation properly and one sees things clearly, one is then able to understand, to know, what the essence of the situation is in fact, not what it appears to be.

Lord Kṛṣṇa gives specific guidance in 6.16 and 6.17 Where he states the specific habits of eating sleeping etc. 6.16 There is no possibility of one's becoming a yogī, Arjuna, if one eats too little, sleeps too much or does not sleep enough. 6.17 He who is regulated in his habits of eating, sleeping, recreation and work can mitigate all material pains by practicing the

yoga system. The purpose of quoting this is to show that the Gītā gives complete guidance on all the aspects of a lived life, be it a major catastrophe or matters such as what to eat ? How much to sleep? There is no aspect left devoid of guidance. Further in 2.14 Lord Kṛṣṇa states 'son of Kūnti, the nonpermanent appearance of happiness and distress,and their disappearance in due course, are like the appearance and disappearance of winter andsummer seasons. They arise from sense perception, scion of Bhārata, and one must learn to tolerate them without being disturbed. Here, the proper discharge of duties is being emphasized, one has to learn to tolerate nonpermanent appearances and disappearances of happiness and distress. According to the Vedās one has to take bath early in the morning even during the month of Māgh (January- February) It is very cold at this time, but inspite of it the person who follows the vedic religious principles does not hesitate to take his bath. Similarly, a woman does not hesitate to cook in the months of May and June, which is the hottest part of the summer One has to execute his duty in spite of climatic inconveniences. Similarly, to fight is the religious principle of the Kṣatriyās, and although one has to fight with some friend or relative, one should not deviate from the prescribed duty. (Cfp. 85 Bhagwad - Gītā as it is, A.C. Bhaktivedānta Swāmi Prabhupāda).

Finally, I would like to point out that the entire teaching of the Gita,of sadhanā of karma bhakti gyan dhyan whether followed in an integrated manner or step by step in attaining spiritual upliftment and self realization;. can be attained by one secret key which Lord Kṛṣṇa reveals in the 66 's'lokā of the 18'" Chapter Where he states it as follows; 18.66 Abandon all varieties of religion and just surrender unto me. I shall deliver you from all sinful reactions. Do not fear.

Here, it is clearly stated that there is no need of strenuous effort to free oneself from sinful reactions. All one has to do is to surrender unto him and he will deliver us from all the reactions as he has promised to do so. .Thus, the Gītā elevates our human nature and prepares us to live life to the fullest extent in a moral manner, for it is the moral and spiritual upliftment only that can-take us towards self realization.

11

The Philosophical Importance of Śrīmadbhagavadgītā

We all know that the Mahābhārata and the Śrimad Bhāgavata are the highly venerated epics. Mahābhārata provided us the history of the Bhāratas clan where as Bhagavata gives an account of the life and works of Lord Kṛṣṇa, Who belonged to the clan of yādavās. Both these clans belong to the same period. It is, however, difficult to fix-up the exact date. Most of the thinkers are of the opinion that the period belonged to 5th Century B.C.

The Bhārata clan was further divided in itself and the story is well known to us. The war between the Kūrūs was so destructive and devastating that, it is said that it brought about the down fall of the Āryan supremacy in India.

In such period, the essence of Mahābhārata, namely shrimadabhagavadagītā comes into picture. It's importance lies in the fact that it's teaching come directly from the mouth of the Lord in order to persuade Arjuna to act. As we all know, Arjuna when saw his own cousins kinsmen, friends, nearer and dearers on the other side and realized that he shall have destroy them, kill them, felt so dejected that he threw bow and arrows. Knowing the mental and moral condition of Arjuna, Lord Kṛṣṇa wanted to persuade him towards his duty.

एवमुक्तार्जुनः संख्ये रथोपस्थ उपाविशत्।
विसृज्य सशरं चापं शोकसंविग्नमानसः।। [1]

The dialogues between Lord Kṛṣṇa and Arjuna are not

merely question-answers. These are not only discussions on the question of adoption or rejection of the process, which has got itself initiated to lead the transition of a society from one stage to another. Through these dialogues, we have been told about our actions (duties). The discussions suggest that all our actions should be in the form of yajña and that to with Brahmārpaṇbhāva:

ब्रह्मार्पणं ब्रह्म हविर्ब्रह्माग्नौ ब्रह्मणा हुतम।
ब्रह्मैव तेन गन्तव्यं ब्रह्मकर्मसमाधिना।।[2]

because every action inevitably gives rise to it's consequences and the consequences affect the total cosmos directly or indirectly, visible or invisible. The Gitā attracted greater attention of the people, because it discussed on morality, spirituality, politics and ethics after critically examining the concept of '*Dharma*.' It has, thus, become an authority to direct the mankind for all pragmatic purposes. It is also evident from the fact that most of the vedāntic Philosophers have written commentaries on it. All these Philosophers, this way or that way, found their appropriate foil for expressing their particular phillosophy in the teachings of Lord Kṛṣṇa. Such importance of Gītā can also be gauged from the fact that it is one of the three basic works on Indian Philosophy, namely Prasthāntrayī. It seems quite important to note here that Ācarya Śaṁkara who, so far as his Vēdānta goes, refused to accept the Vaiṣanav and the Śaiva Āgams as authoritative for the reason that they were not vedic, but accepted Gitā and read into it his own Philosophy i.e. Advaita Vedānta. But my humble suggestion here would be that we should not try to identify the philosophy of Gitā with the advaita Vedānta Philosophy

Kṛṣṇa is the teacher of sterm duty and therefore reveals his cosmic from (Viśva-rūpa). The essence of this teachings is "Follow the path of world spirit." The World spirit has the *creative, sustaining and the loving aspects* on the one hand and the *destructive* aspect on the other. It means, we can not follow what we like, and shrink what we dislike. We have to follow

both the aspects. Flinching from our duties because of likings and dis-likings, we separate ourselves from World spirit, in whom we have our being. Following these two aspects, we will understand that there is nothing like destruction at all. Because, everything comes-out of Being and re-enters into Being. Nothing comes-out of Non-being and nothing enters the non-being:

नासतो विद्यते भावो नाभावो विद्यते सतः।
उभयोरपि दृष्टोऽन्तस्त्वनयोस्तत्त्वदर्शिभिः।।[3]

This type of understanding realize that there is no fear, no sorrow and no dejection. We have to perform actons necessarilly in our life-plan:

नहि कश्चित्क्षणमपि जातु तिष्ठत्यकर्मकृत्।
कार्यते ह्यवशः कर्म सर्वः प्रकृतिजैर्गुणैः।।[4]

[There are a number of actions, such as bodily actions (कायिक), vocal (वाचिक), mental (मानस), ritual acts (विधि), not prescribed (निषेध), the regular daily rites (नित्य कर्म), occasional rites (नैमित्तिक कर्म), describes acts (काम्य कर्म), Expiatory actions (प्रायश्चित) etc.] Here in the context of Gitā we mention the only three actions namely (i) Right action, (ii) Wrong action and (iii) Non-action.

कर्मण्यकर्म यः पश्येदकर्मणि च कर्म यः।
स बुद्धिमान्मनुष्येषु स युक्तः कृत्स्नकर्मकृत्।।[5]

The wise man is he, who sees non-action in action and action in nonaction. Non-action does not mean non-movement. In the absence of non-movement even the life becomes impossible. Ethical non-action therefore, is, an action performed without egoity. Merit and de-merit, results of actions do not accrue to the agent of such an action, because he knows that he is performing the action only for the sake of 'dharma' and not for his own sake, i.e. duty for duty's sake.

We should be very clear here about the fact that Śrīmad Bhagavadagitā is not particularly interested in the metaphysical sense of the word '*Dharma*', rather it is interested in the dharma of man and society. The Gitā stresses through the

Kṛṣṇa-Arjuna dialogues on 'the law of society'. Dharma in the Gītā is a 'Yoga'. All the chapters of Gītā are called or named as Yogas. For example the I^st^ chapter is called 'the yoga of Arjuna's dejection. II^nd^ Śānkhya-Yoga, III^rd^ Karma-Yoga, IV^th^ Yoga of Knowledge as the renunciation of action etc.'

It appears from the above that the Gītā tries to remove the confusion regarding the nature of ultimate Reality from the minds of the common people as well as from the minds of Philosophers. We find that we have different views available in Indian Philosophy regarding the nature of Reality. The Gitā has very clearly reconciled these various views. It tells the duty is not based upon our sentiments, like and dislikes rather upon the nature of Reality. We may say that the Gitā is the Repository of all our knowledge, whether it is Theological, Pragmatic, Ethical, social or else.

It tells us that our motto should be 'Vasudhaiva-kutumbakam' and actions बहुजनसुखाय, बहुजन हिताय। 'BHAKTI-YOGA', it appears has been given priority over Gyan-Yoga and Karma-Yoga:-

मत्कर्मकृन्मत्परमो मद्भक्तः सङ्गवर्जितः।
निर्वैरः सर्वभूतेषु यः स मामेति पाण्डव।।[6]

The Bhagavad Gitā's God is capable of maintaining an informal Kinship with his devotees. He promotes spirituality in all human beings. His teachings clearly show the supremecy of spirit over matter. We can well connect our daily actions with our spiritual life. We shall only have to consider all our actions as the worship of God. The spirituality never disturbs our daily life. The only thing we shall have to practice is "the rightness and wrongness in actions".

REFERENCES

1. श्रीमद् भगवद् गीता, अध्याय 1 श्लोक 47
2. श्रीमद् भगवद् गीता, अध्याय 2 श्लोक 24

3. श्रीमद् भगवद् गीता, अध्याय 2 श्लोक 16
4. श्रीमद् भगवद् गीता, अध्याय 3 श्लोक 5
5. जो पुरुष 'कर्म' में अर्थात् अहंकार रहित की हुई सम्पूर्ण चेष्यओं में अकर्म अर्थात् वास्तव में उनका न हो पाना देखें, इसीप्रकार जो पुरुष 'अकर्म' में अर्थात् अज्ञानी पुरुष द्वारा किये हुये सम्पूर्ण क्रियाओं के त्याग में भी कर्म को अर्थात् त्यागरूप क्रिया को देखें वह पुरूष मनुष्यों में बुद्धिमान है और वह योगी सम्पूर्ण कर्मों का करने वाला है। श्रीमद्भगवद् गीता अध्याय 4, श्लोक 18
6. गहना कर्मणो गतिः। 4/17

12

The Relevance of Bhagvadgītā for a better Society

Our society is of changing values. War and post war periods in the contemporary history of mankind, have brought to us, the value of the empirical sciences, especially their practical applications. There is no doubt that these are important for the conduct of wars and for the comfort, and peace of citizens, but this is only one aspect of the picture. The picture has another aspect also, and that is, that we have to give largeness and wisdom to the practical man's outlook for life, that is we must lay emphasis on humanities also.

If we concentrate on the problem of the relation between science & humanities, we reach at the conclusion that, to earn the means to live upon is not the eternal end. As the eminent philosophers of our times, Dr. S. Radhakrishnan says, "In our enthusiasm for the means, we should not over look the ends. The concepts of right and wrong do not belong to the sphere of science, yet, it is on the study of the ideas and centering round these concepts, that human action & happiness ultimately depend. A balanced culture should bring the two great halves into harmony."[1]

The Bhagvadgītā, in my opinion is the only book, which can give us an excellent guidance for the understanding of the ultimate aims of life. The Gītā is pre-eminently suited for the purpose of reconciliation of mankind. Lord Kṛṣṇa has, in this greatest Gospal of Divine wisdom, love, and action, given

us the entire philosophy of Divine life and action, His philosophy which is neither ancient nor modern but eternal, belongs to the very core of humanity.

2. The importance of The Gītā

There is no doubt that the Bhagvad Gītā is more a religious classic than a philosophical treatise once again to quote, Dr Radhakrishnan the gifted commentator of The Gītā its not an esoteric work designed for and understood by the specially imitated, but a popular poem which helps even those, who wander in the region of the many and variable." it gives utterance to the aspirations of the pilgrims of all sects, who, seek to tread the inner way to the city of God" ... Millions of Hindus for centuries, have found comfort in this great work. The essential principles of a spiritual region with the long history of spiritual power, it serves even today as a light to all, who will receive illumination from the profundity of its wisdom, which insists on a world, wider and deeper than wars & revolutions can touch. It's powerful shaping factor in the renewal of spiritual life and has secured an assured place among the world's great scriptures."[2]

The teaching of the Gītā is not presented to us as a Metaphysical system, thought out by an eminent individual thinker or school of thinkers. In fact, it is set fourth, as a tradition which has emerged out of the religious life of mankind. It is my considered opinion that the profound seer of the Gītā, sees truth in its many-sidedness and beliefs in its saving power. It represents not any sect of Hinduism, but Hinduism as a whole, not merely Hinduism but religion as such, in its universality without limits of time or space. In this context, I would like to quote Aldus Huxley, "The Gītā is one of the clearest and most comprehensive summaries of perennial philosophy ever have been made. Hence, its enduring value, not only for Indians but for all mankind. The Bhagvadgītā is perhaps the most systematic spiritual statement of the perennial philosophy".[3]

The Bhagvadgītā is both metaphysics & ethics, Brahmavidyā the science of reality and the art of union with the reality. In fact, the Gītā is an upanisad, since it derives its main inspiration from a remarkable group of scriptures, the Upaniṣads, though the Gītā gives us the vision of Truth, It accepts those assumptions, which are the part of the tradition of past generations.

The popular verse of the Vaiśṇava Tantra Śāstra tells us lucidly that," the Upaniṣads are the cows and the cow herds, Kṛṣṇa is the milker, Arjun is the calf, the wise man is the drinker & nector like Gītā is the excellent milk.

"सर्वोपनिषदो गावो दोग्धा गोपाल नन्दनः।
पार्थो वत्सः सुधीर्भोक्ता दुग्धं गीतामृतं महत्।"

The different elements, which at the period of the composition of the great scripture the Gītā, were competing with each other within the Hindu philosophical systems, Hindu are brought together and integrated into a comprehensive synthesis. The supreme Lord of the Gītā refines and reconciles the different currents of thought, the vedic cult of sacrifice, the upnisads teaching of the transcendent Brahma, the Bhāgvat theism and tender Piety, the saṁkhya dualism and the Yoga meditation. He draws all these living elements of Hindu life and thought into an organic unity and adopts the method of penetration and shows that these different lines of thought lead towards the same god.

The chief commentators of the Gītā

For centuries, Gītā has been recognized as an orthodox scripture of the Hindu religion, Possessing equal authority with the Upaniṣads and the Brahma sūtra and the three together form the triple canon (Prasthāntraya) the conventional renowned teachers of the Vedānta (ācaryās) are obliged to justify their special doctrines by an appeal to these three authorities and so commentaries on them, expounding how the text teach their special points of views.

The Upanisads, contain many different suggestions about the nature of the Absolute and its relation to the world. As Dr. Radhakrishnan has very aptly put it, " The Brahma sutra is so terse an obscure, that it has been used to yield a variety of interpretations. The Gītā gives a more consistent view and the task of the commentators, who wish to interpret the text to their own ends, becomes more difficult. After the decline of Buddhism in India, different sects arose, the chief being Advaita or nondualism, viṣiṣṭādvaita or qualified non-dualism, dvaita or dualism and śuddha dvait or pure non dualism. The various commentaries on the Gītā were written by the teachers in support of their traditions (Sampradāyās) and in refutation of those of others. These writers are able to find in the Gītā their own systems of religious thought and metaphysics, since the authour of the Gītā suggests that the one eternal truth, which we are seeking, from which all other truth derives, cannot be shut up in a single formula. Again, we recieve from the study and reflection of the scripture as much living truth and spiritual influence as we are capable of recieving" [4]

In the recent Indian context, commentators like Loakmānya Tilak have emphasised the action aspect (Karma-Yoga), Gandhiji laid stress on the non-detachment, (anāsakti) aspect and Śrī Aurobindo high lighted the integral (Sarvāngpurna) aspect, Vinobaji gave importance to the upliftment of all (Sarvodaya) aspect and Dr. Radhakrishanan gave importance to the synthetic (Samanvayātmak) aspect.

As a matter of fact, this brief survey shows that today in the context of modern science and technology, we need an interpretation, which gives equal importance to the transitory and the ultimate aspect, the Lokik and Alokik aspects simultaneously. In my opinion, the commentary of the Gītā as presented by Yāmunācārya can provide excellent guidance to us.

Today, 'Bhakti' and 'Prapatti' are most essential for the transformation of our entire being only total self surrender to the Divine can make our actions perfect & unfaltering, a

fact that the contemporary man is a prey to so many vices and he needs an interpretation of the Gītā, which can make us perfect in all aspects of life.

It is my humble submission that the "Gitārthsangrah Kaksā" can serve as a perfect guide to the man of today. Bhakti can free us from the six vices (Satvikārās) (काम, क्रोध, लोभ, मोह, मद एवम् मात्सर्य) and can lead us to the path of perfection and can also make us Jivanmukta, Sthitprajna and Gunātita.

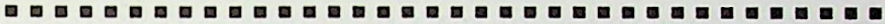
Conclusion

From the foregoing, it is perfectly clear that the Bhagvadgītā of YāmunāCāraya as interpretation is the most perfect guide for the man of today and hence we come to the conclusion that the Bhagvadgītā is most relevant Scripture for the creation of a better society.

REFERENCES

1. Dr. S Radhakrishnan Bhagvadgita, Oxford University Press, Delhi, 1989, p. Preface.
2. Ibid, Introductory essay p. 11-12.
3. Vide Introduction to the Bhagvadgītā, Prabvhav anand & christopher Isherwood, 1945
4. Vide, the Bhagvadgita, by Rādhākrishnan Introductory essay, p. 16-17.

13

The Bhagavad-Gītā and 21st Century

I

The Bhagavada Gitā is the most revered religious scripture of the Hindus. Its popularity is second to no other work. Its impotance is unequalled and hardly surpassed by any other book of its kind. It is a poem of seven hundred verses in anustukha-metre, a dialogue between Śrī Kṛṣṇa: the great Avatār of God and Arjuna the ideal warrior- Prince and man of action. It is incorporated in the Bhism Parva of the Mahābhārata, although it forms a part of an epic, to it is accorded a place of importance almost equal of the upanisada. It is considered as one of the Triple Texts (Prasthāna-Trayi) from which the various schools of Vedānta derive their doctrines. It is the most luminous and priceless gem. It beautifully harmonises the philosophy of action, devotion and knowledge. It is a tree of nectarine fruits from the eternal vedāntā religion.

In the history of the philosophic and religious literature, the Bhagavad Gītā is considered as the most human and almost perfect spritual blue print for the salvation of man and the good of society. It enjoys a high place of esteem among the world's great scriptures. It is the most popular religious poem that has continued wisdom for the source of great comfort and of spiritual wisdom for countless generations of men. It is the spritual magnā Cartā of mankind of mankind. According

to Dr. S. Radhakrishnan, The Gītā sets fourth a tradition which has emerged from the religious life of mankind, which is articulated by a profound seer who sees truth in its many sidedness and believes in its saving power. It does not stand for any particular sect of Hinduism, rather it represents Hinduism as a whole, not merely Hinduism, but vedic religion as such, in its universality without the limitations of time or space. It embraces the whole being of the human spirit.

In Bhagavad Gitā, we have the great message of Hope and Spritual wisdom that has come down to us from over a period of four thousand years of unbroken culture and civilization. It is neither old nor new, but is eternal. Its message is for all ages and is most topical to our age. The Today's world which is based on untruth and lovelessness, the message of the Gitā is urgent. Its great emphasis on life spiritual with an insistence of the love of humanity makes it the unique scripture for all ages. The Gītā affirms the reality and validity of religious experiences and the modern man's imperative need for it. It presents unamboguously a complete and comprehensive ideal of true religion.

II

The Gītā view of life wants us to secure world unity and peace not by knocking down any system or destroying existing world.'The Kingdom of God' of the Gitā is world community, not any specific Country or Community. In the words of Gandhiji, "the world is one infact, it must become one in truth in the minds and hearts of men". The Gitā holds that peace cannot be achieved exclusively by political, social and economic instruments. The Central problem of the world today is not purely organizational, but one of orientation. We cannot have improved societies with unimproved men. What men call "peace" is never anything, but a space between two wars, which cannot last for a longer time and bring equilibrium in society. It may bring a kind of order, but not tranquillity. The teaching of Bhagavad Gītā helps us to

establish peace and steadiness of mind, because its enduring value is not only for Indians but for whole mankind. In chap. 6 Ātmasayamyoga, Lord Kṛṣṇa declares that, in meditation one lifts Himself beyonds his physical, mental and intellectual view-points. He realises that the self in him is the self in all (सर्वभूतस्य आत्मान) and also that all beings are in his own self (सर्व भूतानि च आत्मानि सर्वभूतस्थमात्माम सर्वभूतानि चात्मनि। ईक्षते योगयुक्तत्मा सर्वत्र समदर्शनः) (6-21)

Once this vast and vivid experience of the oneself is realized, there will be a tremendous surge of true love in one for the whole world around and views the world under all circumstances सर्वत्र समदर्शनः as an integral part of himself .

Today, the world needs peaceful co-existence, co-operative midset, the practice of equality, social justice and the right education for peaceful living. Gitā prescribes a simple method to attain peace.

"Nirmamo Nirahankarahasa Shāntim Adhigacchati". He who is without egoism and sense of mineness, attain's peace. The concept of peace denotes the state of tranquility, orderliness, calmness, security, and normally besides human progress, Justice, equality, universal fraternity and mutual respect for human life.

III

Man is an animal, an intelligent animal. If he had been just an animal, he would not need anything more than his physical needs, comforts and security, but as a highly developed paychological being, he wants his emotional satisfaction and being an intellectual, he is restless and impatient with all imperfactions. The materials needs of the body can satisfy only the physical man, which is just a third part of an individual. But two thirds of each individuals is not taken into consideration, when materialism strives to satisfy the basic needs in a community. It is here that the process of total satisfaction revealed in Bhagavad Gitā helps us to resolve this problem by performing Niskāma Karma-yoga.

In Bhagavad Gitā, Lord Kṛṣṇa advises us how one should act in the world and discharge the worldly duties in the back drop of the Arjuna's mental crisis. He states that, "To work is your previlege, never to the fruits there of. May you not be a mere producer of fruits of action-nor be you tied to inaction" in the chap on karmayogainverse 47.

कर्मण्येवाधिकारस्ते मा फलेषु कदाचन।
मा कर्मफलहेतुर्भूर्मा ते सङ्-गौडस्त्वकर्मणि।। (2-47)

Because disinterested activity gives us the necessary equanimity for the efficient performance of our duty. Constant pre-occupation with the desire for the fruit of our activity is likely to bind us to what is right, and it often makes us to swerve from the path of rectitude. Hence, the Gītā advocates renunciation of the equanimity of the mind and efficient execution of our works. i.e. Yoga is proficiency in performance of action (योग: कर्मसु कौशलम्)

Such performance of efficient actions leads to mental tranquility, which helps us to keep ourself balanced in both success and failure and act diligently in all fields-this poise in action itself is yoga.

योगस्थ कुरु कर्माणि सडर्भ त्यक्त्वा धनंजय।
सिद्ध्यसिदद्धयो: समो भूत्वा समत्वं योग उच्यते? (2-48)

The Bhagavad Gītā's concept of yoga-spiritual seeking does not mean renouncing all contents with the world, retiring into some forest, subsisting upon roots and berries, spending ones time in self-abnegation and physical torture, but it means mental tranquility towards all the valid happenings arounds (समत्वं योग उच्यते) and such a life is nothing but the true preparation for a dynamic spiritual life.

IV

Like all great books on the philosophy, the Gītā starts with the problems of the disintegrated man, which has been depicted in the nature of Arjuna when he sees his own near

and dear ones standing in front of him for war, at this moment Arjuna found himself lacking the confidence to measure upto such a situation which is the state of mental breakup i.e. the state of 'to be or not to be', described in chap 1st in verses 28th and 29th

दृढट्रवेमं स्वजनं कृष्ण युयुत्सुं समुपस्थितम्।
सीदन्ति मम गात्राणि सुखव परिशुष्यति।
वैपथुंश्च शरीरे में रोमहर्षेश्य जायते। (1-28-21)

Such mental shrinkage and cowardice in the face of grave situation takes us of our own successes. The cracks in Arjuna's mental make-up slowly widen and soon Kṛṣṇa has a clear view of the shattered individuality in Arjuna.

At some stage in life, we all face such dire situation. Confused and worse confounded thick mists of delusion rise before our mental eye. We seem to bump into blind alleys. We trip upon our own toes, we stumble and fall headlong into grinning traps of dejection and despair. We know not what to do and our clouded intellect offers no line of right action. The treatment of such a natural, mortal illness of the inner mind is the theme of the entire Bhagvad Gitā. This break-up of personality we shall call the 'Arjuna diseases' the 'Arjuna diseases' is universal- it is common at all times, in all places, to people of all race, class and creed and culture. It is a human diseases, natural to any men of action. For this, a cure is needed and it provided by the eighteen chapters of the Bhagvad Gītā. The Bhagavad Gītā distinguishes between the two aspects of man under the label of the demonic (āsuri) and the divine (Daivē) traits in the 16th chap. these aspects are the tempers of men and they represents the traits tempers of men and they represents the dominate and drive man to action one the same individual has asuri traits as well as divine trait, and this is resposible for all the conflicts in the world today. The qualities and nature of the asuric temper are- they know neither action nor he necessary abstention nor is purity found in them nor good conduct nor truth. They say the world

is false and that it springs from the mutual union, lust is the cause of all holding. Such views of these men of narrow vision bring about the destruction of the world by their cruel deeds.

ध्यायतो विषयान्पुंसः सङ्गस्ते षूपजायते।
सङ्गात्त्कसंजायते कामः कमात्क्रोधोऽ भिजायते।(2-62)
क्रोधाद्भवति सम्मोह सम्मोहात्स्मृतिविभ्रमः।
स्मृतिभ्रंशाद् बुद्धिनाशो बुद्धिनाशात्प्रणश्यति।। (263)

The individual soul has to evolve through his Sādhāna into the realisation of its true nature. For the realisation of true nature Lord Kṛṣṇa in Bhagavad Gitā gives a set of scientific arguments, logical and reasonable and explains how through self-control we bless ourselves and grow in our inner personality. A person becomes more matured thinker, more balanced in his emotions, putting out better performances in his field of activity.

रागद्वेषवियुक्तै स्तु विषयानिन्द्‌यैश्वरन।
आत्मवश्यैविधेयात्मा प्रसादमधिगच्छति। (2-64)

i.e. A man of self control moves freely among the objects, with his senses under control and ever free from both "attraction" and "aversion".He gives himself a deep sense of tranquility. In tranquillity, all sorrows are destroyed. Indeed a tranquil mind alone can keep the intellect steady in its application.

प्रसादे सर्वदुःखानां हानिरस्योपजायते।
प्रसन्नचेतसः हयाशु बुद्धिः पर्यवतिष्ठते। (2-64)

For self-realisation, Indian Philosophy presents two distinct paths i.e. the Pravartti and the nivrtti marges. The pravrtti path is the positive path. According to this path, man should pass through the different states and stages of life and not suddenly renounce the world. The advocates of this path criticise formal sannyāsa and ask us to stick to the world and established the kingdom of heaven on earth.

The path of Nivṛtti asks us to give up all the things of the world.It preaches the doctrine of renunciation. They believe

that this world and mokṣa are antiethical and contradictories. We cannot have both contradictories. We cannot have both, one can never subserve the purpose of the other.

These two paths are fused in the Gītā-ideal of the karma yoga. The Gitā ideal of pravrtti does not merely put social checks on the activities of men, but pleads for a total exclusion of self interest. It frees all activities from egoism and makes sannyasa not a mere formal act, but a necessary attitude of mind. The Gita does nst ask us to renounce the world for the sake of salvation. It asks us to make use of all the good things of life in due proportion for the sake of spritual realisation.It asks us to tread the middle path, neither ascetism nor self-indulgence. The word yoga indicates the middle path, which puts an end to all sorrows.

योगः कर्मसु कौशलम्।

V

The next important concept of the Gitā is dharma. It is a word which has a wide significance and means more than one thing. It is derived from the root 'dhṛ' which means to upholds, to sustain and to nourish. It is the norm which sustains the universe. The dharma of an individual is his essential nature. It is that which sustains society. Its best courter part is the virtues called Justice in plato. It is Justice that sustains Dharma consists in each doing and living according to his station and duties. It consists in the realisation of the dignity of the human spirit, which is the place of supreme.

The concept of dharma has social and in individual aspects. There is no antithesis between the individual and society. They are inseperable infact and only distinguishable in thought. The individual grows to his best only in society. Society is the training ground for moral virtues. Society checks man's anarchic and anti-social imputes and gives definiteness and forms to his ideals and desires. Dharma secures a perfect co-ordination between the good of the indivisdual and the good of all 'Dharma', in its individual and social aspects. Stands

for the co-ordination of class-interest and not class-domination.

स्वधर्ममपि चावेक्ष्य न विकम्पितुमर्हति।
धर्न्याध्दि युष्दाच्छ्रूयोऽन्यत् क्षत्रियस्य नविद्यते।। (2-31)

The Svadharma of each individual is based on his Svabhāva. Dharma restores the true senses of values in social thinking.A society based on dharma is like a flower-garden and not a ground of garbage.It offers different spheres of stimuli and example to all aspirants. It combines individual's self-realisation and social well-being.

VI

In the 21st century, when the world is moving towards violence and terrorism, the Gitā has message which will save the world from these vices. The Gitā maintains that Ahimsā is an important virtue. It is described as originating from the Lord. It is a virtue of divine men. It is a form of penance of the body. In Gitā the world "Ahimsā" is mentioned four times, Also in Mahābhārata particularly 'Śāntiparva' it proclaims the glory of Ahimsā. It states that Ahimsā is the ultimate law. It is the great penance, it is the great truth and all social security and human Justice is based on it.

Ahimsā Parrmo Dharmah
Ahimsā Param Tapah
Ahimsā Param Satyam
Tato Dharmah Pravartate.

This principle points out when people will realise the use of arms and ammunition is useless, they will also realise that salvation come through non-violence and not through violence.

The Gītā *raod* to salvation is the combination of Bhakti and Śarāngati, when is supreme secret (uttama rahsya) of the Gitā. It consists in dewlling in God and giving up of our whole consciousness unto the divine. The offering required of the aspirants is a pure heart and its excellence is determined by

the completeness of the surrender and the spirit of the offer. Kṛṣṇa says that even be it a leaf, a flower or a fruit or water, if it is offered with complete sincerity and surrender. It is supremely acceptable to Lord.

पत्रं पुष्पं फलं तोयं यों में भक्त्या प्रयच्छति।
तदहं भक्त्युपहतमश्नामि प्रयतात्मनः।। (9-26)

Kṛṣṇa also announces that the great secrets of success lies in renouncing all actions in him, with the mind centred on the self-without hope and ego, freed individual from fever fighton.

ममि सर्वाणि कर्माणि संन्सस्याध्यात्मचेतसा।
निराशीनिर्ममा भूत्वा युध्यस्व विगतज्वरः। (3-30)

Bhakti is the whole law of living and its essence prapatti, goes beyond all creeds, religious beliefs and personal aims of conduct. It is the crowning word, it operates at all levels and its fruits large from divine bliss and God-union to relief and succour to individual in distress.

सर्वधर्मान्परित्यज्य मामेकं शरण व्रज।
अहंत्वा सर्वपापेभ्या मोक्षभिन्यामि मा शुचः।।

Faith, devotion and works (Actions) are the watchwords of the Gitā. The Jñañi and the Karma Yogin need bhakti for their activities Bhakti gives us the master plan of life and enables us not merely to fulfill the contemplative urge for God-union, but also gives us the power and wisdom. When man attains self-realisation there remains only peace and joy and man becomes one man with the Brahmans. Such a man is sthithaprajva (the man of tranquil wisdom), Bhakti (devotee)as well as Gunātita (the man who is free from the influence of three gunās).

VII

CONCLUSION

The message of the Gitā is a dynamic and a living call,

to everyone to lives always in the love lord and to order his life in accordance with his duty to himself and to society for the welfare of the society (Loksaṁgrah). It is rigid neihter regard to time nor in regard to circumstances.

The kingdom of heaven concieved by the Gītā is not an unearthyly conceptual realm but a just and happy social order. The Bhagavad Gitā asks us to become good before we can do good to others.

REFERENCES

1. H.H. Srijaya Chamaraja Wadiyal-The Gitā and Indian Culture (Orient Longmans Ltd. 1963).
2. K.M. Munshi-Bhagavad Gitā and modern Life (Bharatiya Vidya Bhavan-1988)
3. V. Ramarathan- Bhagavad Gitā for Executives (Bharatiya Vidya Bhavan-1982)
4. Swami Chinmayananda-The Art of Man making.
5. Dr. P.N. Nagaraja Rao-The Bhagavad Gitā and The Changing World-(Sri Ramakrishna Sevasamiti Ahmedabad-1953)
6. Sri Pandurangashastri Athwale-Gitāmrutaṁ (Sat Darsan Trust) Mumbai-Jan 1976
7. Sri H.V. Divatia-The Art of Life in the Bhagavad Gitā.
8. Dr. S. Radhakrishnan,-The Bhagavad Gitā.

14

पाञ्चरात्रागम विमर्शः

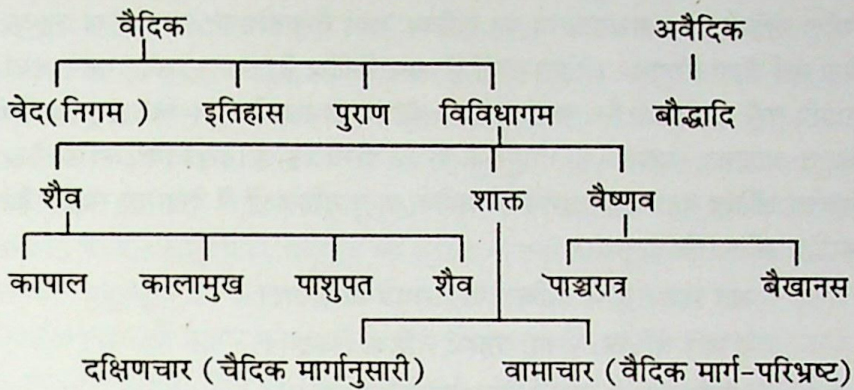
भारतीय संस्कृति निगमागममूलक है। इस संस्कृति का आधार जिस तरह निगम है, उसी तरह आगम भी।[1] अनादि सम्प्रदाय-सिद्ध गुरु-शिष्य -परम्परा-क्रमसगत शास्त्र-संदर्भ 'आगम' शब्द से अभिहित होता है।[2] पदवाक्य-प्रमाणज्ञ भगवान् भर्तृहरि ने महाभाष्य- पस्पशसह्निक में निर्दिष्ट 'आगमः खलुऽपि' इस प्रतीक की व्याख्या करते हुए उस आगम को श्रुतिलक्षण तथा स्मृतिलक्षण होना कहा है।[3] वाचस्पति मिश्र के अनुसार '**आगच्छन्ति बुद्धिमारोहन्ति यस्मात् अभ्युदयानिः श्रेयसोपायाः सः आगमः**', अर्थात् जिससे अभ्युदय (लौकिक कल्याण) तथा निः श्रेयस (मोक्ष) के उपाय बुद्धि में आते है उसे आगम कहते है।[4] निष्कर्ष-रूप में अभ्युदय तथा निःश्रेयस् के उपायों का प्रतिपादक शास्त्र आगमशास्त्र है। इस शास्त्र में प्रधान रूप से साधना पर अधिक बल दिया गया है। इस साधना के अन्तर्गत क्रिया -प्रधान अनुष्ठानों का स्थान महत्त्वपूर्ण है। वराहीतन्त्र ने अधोलिखित रूप में आगम का लक्षण -निर्देश किया है:

सृष्टिश्च प्रलयश्चैव देवतानां यथार्चनम्।
साधनं चैव सर्वेषां पुरश्चरणमेव च।।
षट्कर्मसाधनं चैव ध्यानयोगश्चतुर्विधः।
सप्तभिर्लक्षणैर्युक्तमागमं तद्विदुबुधाः।।

अर्थात् जिस शास्त्र में ये सात विषय प्रतिपादित हों, उसे आगमशास्त्र कहते हैं। ये सात विषय इस प्रकार हैं:-

1. सृष्टिक्रम-वर्णन-जगदाद्युत्पत्ति-प्रकार-निरूपण।
2. प्रलयक्रम-निरूपण-संसार के सर्वाङ्गीण तिरोहित होने की प्रक्रिया।
3. देवार्चन-क्रम-देवताओं के आराधन का विधि-निरूपण।
4. सर्वसाधन-प्रकार वर्णन-विविध सिद्धियों के साधन का प्रकार-निर्देश।

5. पुरश्चरणक्रम-वर्णन-मोहन, उच्चाटन आदि विधियों का वर्णन।
6. षट्कर्मनिरूपण-शान्ति-वशीकरण-स्तम्भन-विद्वेषन-उच्चाटन तथा मारण का साधन-विधान।
7. ध्यान-योग-आराध्य के ध्यान के निमित्त योग-प्रक्रिया का वर्णन।'

तन्त्रशास्त्रों के अनुसार तन्त्र का आधार कोई ग्रन्थ-विशेष नहीं। वह अपौरुषेय ज्ञान-विशेष है। इसी ज्ञान-विशेष को आगम कहते हैं।[2] ब्रह्मसूत्र पर आचार्य श्रीकण्ठ के शैवभाष्य की व्याख्या 'शिवार्कमणिदीपिका' में अप्पय दीक्षित ने आगम के दो भेद कहे हैं-1. वैदिक तथा 2. अवैदिक। वैदिक आगम वेदाधिकारियों के लिए तथा अवैदिक आगम वेद में अनधिकृत लोगों के लिए कहा गया है।[3] बौद्धादि आगमों को अवैदिक आगम कहा जा सकता है। इतिहास,पुराण, महाभारत, पाञ्चात्रादिकों को विषय के आधार पर वैदिक आगम के अन्तर्गत स्वीकारा जा सकता है। ये आगम प्रमुख रूप से तीन प्रकार के हैं-शैव, शाक्त तथा वैष्णव। शैवागम के चार आन्तरिक भेद हैं-1. कापाल, 2. कालामुख ,3. पाशुपत तथा 4. शैव। शैव-सम्प्रदाय भी दो तरह के हैं-कश्मीर-शैव-सम्प्रदाय तथा दक्षिण-भारतीय शैवागम-सम्प्रदाय ।शाक्तागम के भी दो सम्प्रदाय प्रसिद्ध हैं-1. दक्षिणाचार तथा 2. वामाचार। दक्षिणाचार प्रायशः वैदिक कर्मानुगामी तथा वामाचार वैदिक मार्ग-परिभ्रष्टमार्गानुगामी है। इन दोनों सम्प्रदायों में शक्ति को परमाराध्य मानकर उसकी उपासना की जाती है। वैष्णव-आगम के दो भेद हैं-पाञ्चरात्रादिकों को विषय के आधार पर वैदिक आगम के अन्तर्गत स्वीकार जा सकता है। ये आगम प्रमुख रूप से तीन प्रकार के हैं-शैव, शाक्त तथा वैष्णव। शैवागम के चार आन्तरिक भेद हैं-1.कपाल, 2. कलामुख, 3. पाशुपत तथा 4. शैव। शैव-सम्प्रदाय भी दो तरह के हैं-कश्मीर-शैव-सम्प्रदाय तथा दक्षिण-भारतीय शैवागम-सम्प्रदाय। शाक्तागम के भी दो सम्प्रदाय प्रसिद्ध हैं-1. दक्षिणाचार तथा 2. वामाचार। दक्षिणचार प्रायशः वैदिक कर्मानुगामी तथा वामाचार वैदिक मार्ग-परिभ्रष्टमार्गानुगामी है। इन दोनों सम्प्रदायों में शक्ति को परमाराध्य मानकर उसकी उपासना की जाती है। वैष्णव-आगम के दो भेद हैं-पाञ्चरात्रागम तथा वैखानस-आगम। ये दोनों आगम मुख्यरूप से विष्णुआराधनापरक हैं । इन विविध आगमिक-सम्प्रदायों को संक्षेपतः अधोलिखित रूप में प्रदर्शित कर सकते हैं:

प्रस्तुत ग्रन्थ का विषय प्रधान रूप से वैष्णव-आगम का पाञ्चरात्र-आगम तथा सम्प्रदाय का विवेचन है। यह विवेचन मुख्यत: पाञ्चरात्रागम की प्रकाशित तथा अप्रकाशित ग्रन्थों पर आधारित है। इसके अन्तर्गत पाञ्चरात्र-साहित्य के सामान्य परिचय के अतिरिक्त इस आगमिक सम्प्रदाय के प्रत्येक विभाग पर स्थूल रूप से सपरिचयात्मक तथा तुलनात्मक दृष्टि से विचार करने का प्रलय हुआ है।

जैसा कि पहले हमने देखा है, आगम दो तरह के कहे गये हैं-वैदिक तथा अवैदिक। पाञ्चरात्रागम वैदिक आगम के अन्दर आता है। पाञ्चरात्रागम यद्यपि सर्वथा वैदिक परम्परा का अनुसार आगम तीन प्रकार के हैं। 1. निगम, 2. तान्त्रिक तथा 3. मिश्रा। वैखानसागम निगम तथा भगवत-मिश्र है।[1] वैखानस-आगम को वैदिक तथा पाञ्चरात्र को आगम की संज्ञा दी गई है।[2] वैखानस की वैदिक तथा पाञ्चरात्र को तान्त्रिक होना कहा है।[3] वैखानस की वैदिकता तथा पाञ्चरात्रागम की तान्त्रिकता, वस्तुत: इन दोनों आगम-साहित्य के आलोचन से भी स्पष्ट ही ज्ञात होती है। सामान्य रूप से वैखानस-आगम -संहिता-ग्रन्थों कें उन तान्त्रिक विषयों का वर्णन नहीं देखते,जो पाञ्चरात्रागम के प्राय: प्रत्येक संहिता-ग्रन्थ में वर्णित हैं। पाञ्चरात्र-आगम में वैदिक मन्त्रों के प्रयोग के साथ-साथ बहुत सारे हुँ, फट् आदि युक्त तान्त्रिक मन्त्रों के प्रयोग विहित हैं। मुद्र-कल्पन-प्रकार, उसका विविध अवसरों पर प्रयोग, दीक्षा का विस्तृत वर्णन, मण्डल-कल्पन तथा अर्चन-प्रक्रिया, मारण, मोहन, उच्चाटनादि शुद्ध रूप से तान्त्रिक विषयों को विवेचन प्राय: सभी पाञ्चरात्रागम संहिताओं में उपलब्ध है। इस प्रतिपादन क्रम के विपरीत वैखानसागम-संहिता ग्रन्थों में मुख्य रूप

से केवल वैदिक मंत्रो का प्रयोग निर्दिष्ट है। वैखानस-आगम की किसी भी संहिता में पाञ्चरात्रागम की तरह मुद्रा, तान्त्रिक मन्त्र दीक्षा तथा मारण-मोहन उच्चाटनादि का निर्देश नहीं देखते। पाञ्चरात्रागम का तान्त्रिक तथा वैखानसागम का वैदिक आगम होना कई वैखानसागम- संहिता ग्रन्थों में स्पष्ट निर्दिष्ट है,[4] परन्तु इसका यह तात्पर्य कदापि नहीं हो सकता कि पाञ्चरात्रागम अवैदिक अथवा वेदमूल-विरुद्धमूलक है। वस्तुतः पाञ्चरात्र -परम्परा भी वेदमूलक वैदिक परम्परा ही है। इस विषय का उल्लेख नारदीय संहिता तथा पाञ्चरात्रागम की अनेक अन्य संहिताओं में देखा जा सकता है। नारदीय संहिता के अनुसार-

> **अत्र मन्त्रास्तु ये केचित् पाञ्चरात्रप्रकाशिताः।**
> **ते सर्वे वैदिकः ज्ञेयाः रहस्यं वैदिक त्विदम्।।**
> **पाञ्चरात्रमिति ख्यातं वेदाध्वप्रकटीकृतम्।।**[5]

मार्कण्डेय-संहिता तथा विष्वक्सेन-संहिता के अनुसार पाञ्चरात्रशास्त्र श्रुतिमूलक है तथा यह शास्त्र कल्पसूत्र की तरह प्रमाणभूत है।[6] विष्णु तन्त्र -संहिता के अनुसार सभी पाञ्चरात्र श्रुतिमूलक है।[7] विष्णु-संहिता ने पाञ्चरात्र को तन्त्र कहते हुए श्रुतिमूलक तथा आप्तमूलतया स्वीकार किया है। यह तन्त्र पुराण तथा मन्त्रादि वाक्यों की तरह प्रमाणभूत कहा गया है।[1] इस प्रसंग में एक और अवधार्य विषय यह है कि पाञ्चरात्रागम में वर्णित व्यावहारिक पक्ष वैदिक श्रौतप्रक्रिया से अत्यन्त ही प्रभावित है। दोनों प्रक्रिया अर्थात् श्रौत तथा पाञ्चरात्र के व्यावहारिक पक्ष के क्रिया -कलापों के तुलनात्मक विवेचन से यह विषय स्पष्ट ही दृष्टिगोचर होता है। सामान्य रूप से यदि कहें, तो कह सकते हैं कि पाञ्चरात्रागमिक प्रक्रिया वैदिक श्रौतप्रक्रिया की छाया है। श्रौतप्रक्रिया के यागों में जहाँ केवल अमूर्त (अग्नि-होमादि) आराधन का विधान है, वहाँ इस पाञ्चरात्रागमिक प्रक्रिया में मुख्यतः समूर्त आराधन विहित है, पर साथ-साथ पाञ्चरात्र-प्रक्रिया में श्रौत प्रक्रिया के अमूर्ताराधन अर्थात् अग्नि-आराधन को भी स्वीकार किया गया है। इसे 'चतुरस्थानार्चन'- के नाम से अभिहित किया गया है।[2]

पाञ्चरात्रागम निर्विवाद रूप से एक प्राचीन आगमिक परम्परा है। कुछ विद्वानों ने इसकी प्राचीनता के विषय के विचार किया है। संक्षिप्त रूप से, हम इसे दखने का प्रयत्न करेंगे। महाभारत के भीष्मपर्वस्थ मोक्षधर्म में सात्वत विधि (पाञ्चरात्र) की प्रशस्ति दृष्टिगोचर होती है।[3] इसके आधार पर सामान्य रूप से पाञ्चरात्र-प्रक्रिया के काल को भी भीष्मपर्व के रचना-काल से प्रचीन माना जा सकता है, परन्तु महाभारत का रचनाकाल ही सर्वथा निश्चित तथा निर्विवाद रूप से एक नहीं माना गया है। आधुनिक विमर्शकों की दृष्टि में महाभारत कालक्रम से विकसित (विरचित), अतः

अहुत लम्बी अवधि में विरचित ग्रन्थ माना जाता है,[4] अत:भीष्मपर्व का उपर्युक्त अंश , जिसमें पाञ्चरात्र की चर्चा है, का काल -निर्धारण सुकर नहीं है। फिर भी पाञ्चरात्र-प्रक्रिया आलोचकों द्वारा निर्धारित महाभारत -रचना -काल से निश्चित ही प्राक्कालिक है। कुछ विचारक श्रीमद्भगवद्गीता में चतुर्व्यूह-वर्णन का अभाव तथा नारायणीय अध्ययन में[5] उसका वर्णन देखकर यह विचार करते हैं कि नारायणीय अध्याय की रचना गीता की रचना के पश्चात् हुई है। यदि नारायणीय अध्ययन की रचना पहले होती, तो गीता में चतुर्व्यूह का निर्देश अवश्य होता।[6] अत: नारायणीय के अन्तर्गत चर्चित वासुदेवादि चतुर्व्यूह की स्थिति गीताकाल की अपेक्षा अर्वाचीन है। फलतः चतुर्व्यूह के आराधनादि विधानपरक पाञ्चरात्रशास्त्र का काल उससे (प्राचीन)पारवर्ती बताना कोई प्रामाणिक, युक्तियुक्त तथा तर्कसंगत बात नहीं कही जा सकती। वस्तुत: गीता के प्रतिपाद्य कर्मयोग , ज्ञानयोग तथा भक्तियोग विषयों के प्रतिपादन -क्रम में गीताकार ने चतुर्व्यूह-वर्णन की आवश्यकता नहीं समझी हो, अत: गीता में उसका निर्देश नहीं किया। इससे गीता की अपेक्षा नारायणीय अध्ययन का परकालीनत्व सिद्ध नहीं किया जा सकता ।[7]

जहाँ तक महाभारत के रचाना-काल का सम्बन्ध है, उस विषय में श्री सी० वी० वैद्य महाशय का मत है कि क्रमश: लम्बी अवधि में विकसित होने के बाद भी महाभारत का वर्त्तमान स्वरूप ई० सन् की तृतीय शताब्दी में पूर्ण हो गया था।[1]

सर जार्ज अब्राहम ग्रियर्सन के अनुसार ई० सन् की द्वितीय तथा चतुर्थ शताब्दी के मध्य वर्त्तमान महाभारत की रचना पूर्ण हो गई थी।[2] विण्टरनित्ज़ ने महाभारत के रचना -काल के विषय में ई०पू० चतुर्थ शतक तक की लम्बी अवधि स्वीकार की है।[3] इन सभी मतों के पर्यालोचन से भी पाञ्चरात्र का अस्तित्व काल ई० सन् की चतुर्थ शताब्दी से पूर्व निश्चित रूप से सिद्ध होता है।

ब्रह्मसूत्र के अविरोधाध्याय नामक द्वितीय अध्याय के द्वितीय पाद (तर्कपाद) में[4] सांख्य, वैशेषिक, जैन, सर्वास्तवाद आदि मतों के युक्तियुक्त खण्डन के क्रम में 'पाञ्चरात्र-मत' के खण्डन के भी निर्देश देखते है। ब्रह्मसूत्र का निर्माणकाल विक्रम -पूर्व षष्ठ शतक से पूर्व कहा गया है।[5] फलतः ब्रह्मसूत्र में उल्लेख होने के कारण पाञ्चरात्र-प्रक्रिया को ई० पू० षष्ठ शतक से प्राचीन मानने में कोई क्षति नहीं।

महान् वैयाकरण आचार्य पाणिनि ने 'वासुदेव ' शब्द की व्युत्पत्ति के लिए 'वासुदेवार्जुनाभ्याँ वुन्'[6] सूत्र की कल्पना की है। इस सूत्र से विहित वुन् प्रत्यय का प्रवृत्ति -निमित्त 'वसुदेवस्य पुत्रः' अर्थात् वसुदेव का पुत्र यह अर्थ नहीं है। वसुदेव

का पुत्र-यह अर्थ स्वीकार करने पर 'गोत्र' क्षत्रियाख्येभ्यः[7] इत्यादि सूत्र से वुञ्, प्रत्यय- विधान पर 'वासुदेव ' की सिद्धि सम्भव है। इस प्रकार 'गोत्र' इत्यादि सूत्र की व्यर्थता सिद्ध होने लगेगी, परन्तु, यहाँ द्रष्टव्य यह है कि वुञ् प्रत्यय से निष्पादित 'वासुदेव' शब्द का अर्थ 'वसुदेव-पुत्र' हो सकता है। परमात्मा नहीं हो सकता। परमात्मा अर्थपरक 'वासुदेव' शब्द की व्युत्पत्ति वुन् प्रत्यय के द्वारा ही हो सकती है, अतः केवल वुञ् प्रत्यय के विधान से वुन् प्रत्ययलभ्य अर्थ का लाभ नहीं होने के कारण उस अर्थ की उपलब्धि के लिए 'वासुदेवार्जुनाभ्याँ वुन् '-इस सूत्र की आवश्कता होती है, इस सूत्र की व्यर्थता नहीं होती । कैयट ने स्पष्ट कहा है - नित्यः परमात्मा देवताविशेषः इह वासुदेव गृह्यते इति विशेषः[8], अतः हम कह सकते हैं कि पाणिनि के काल, ई०पू० सप्तम शताब्दी[9] से पूर्व भी परमात्मार्थक ' वासुदेव ' शब्द का व्यवहार था और उसका आराधनापक शास्त्र पाञ्चीरत्रशास्त्र समाज में विद्यमान तथा प्रचलित था।

कुछ शिलालेखों के आलोचन से भी पाञ्चरात्र के काल पर प्रकाश पड़ता है। राजपूताना के घोसुण्डि नामक नगर में उपलब्ध शिलालेख में संकर्षण तथा वासुदेव के मन्दिर के चतुर्दिक् प्राकार-निर्माण का उल्लेख देखते हैं। इस शिलालेख का काल 200 ई० पू० है। नानाघाट गाँव की गुहा में उपलब्ध एक शिलालेख का काल ई० सन् के अव्यवहित पूर्व शताब्दी है। वेश नगर गाँव मे समुपलब्ध शिलालेख में वासुदेव की तृप्ति के निमित्त भागवत हेलियो दोरा के द्वारा गरुड़ध्वज-स्तम्भ प्रतिष्ठापित करने का निर्देश देखते हैं। इस शिलालेख का समय ई० पूर्व भाग है। इस शिलालेख से वासुदेव-पूजा का प्रचलन तथा उनके आराधकों को भागवत कहा जाना अत्यन्त स्पष्ट है।[1] इन तीनों शिलालेखों के आधार पर ई० पू० तृतीय शतक से पूर्व ही पाञ्चरात्र के अस्तित्त्व का होना प्रमाणभूत सिद्ध होता है, क्योंकि वासुदेव , संकर्षण, व्यूहभेद, वासुदेव की तृप्ति के लिए गरुड़ध्वज-प्रतिष्ठापक का भागवत नाम- ये सारे विषय पाञ्चरात्र प्रक्रिया के ही स्पष्टतः उल्लिखित तथा वर्णित है।

ई० पू० चतुर्थ शतक में चन्द्रगुप्त मौर्य के काल में भारत आए हुए यवन मेगास्थनीज से सौरसेनीय किसी क्षत्रिय को वासुदेव का आराधक बताया गया है।[2] यह वासुदेवाराधन की संज्ञा सात्वत -विधि रही होगी अर्थात् सात्वत तथा भागवत-ये दोनों पर्यायवाचक शब्द होंगे। सात्वत- विधि का सामान्य निर्देश महाभारत के भीष्मवध-पर्व में भी किया गया है:

ब्राह्मणैः क्षत्रियैः वैश्यैः शूद्रैश्च न्कृतलक्षणैः।
सेव्यतेऽभ्यर्च्यते चैव नित्ययुक्तैः स्वकर्मभिः।।

द्वापरस्य युगस्यान्ते आदौ कलियुगस्य च।

सात्वतं विधिमास्थाय गीतः सङ्कर्षणेन यः।।[3]

इससे सरलतापूर्वक सिद्ध होता है कि जिस विधि से भगवान् वासुदेव की आराधना होती है, वह भागवत-विधि है। उस विधि के द्वारा जो व्यक्ति भगवद्वाराधन करता है, उसे भगवत कहा जाता है और उसके मत को भागवतमत कहते हैं। भगवत- विधि, भगवत तथा भागवतमत- ये तीनों ई०पू० चतुर्थ शताब्दी में उपलब्ध थे अतः इन सबका विस्तृत विवेचन करने वाले शास्त्र पाञ्चरात्रशास्त्र का उस समय होना स्वयं सिद्ध होता है। कदाचित् यह कहा जा सकता है कि प्राचीनकाल में यह शास्त्र भागवतशास्त्र या सात्वतशास्त्र के नाम से ही अधिक प्रचलित रहा हो।

पाञ्चरात्र की प्राचीनता के विषय कुछ प्रमाण प्राचीन तमिल-साहित्य में भी उपलब्ध होते हैं। 'शिलप्पधिकारम्' तथा 'परिपदल'[4] में गरुड़ध्वज, संकर्षण, वासुदेव तथा अनिरुद्ध की प्रतिमाओं का निर्देश देखते है। 'परिपदल' का निर्माण-काल ई० सन् की द्वितीय शताब्दी कहाँ सकता है कि प्राचीनकाल में यह शास्त्र भागवतशास्त के नाम से ही अधिक प्रचलित रहा हो।

पाञ्चरात्र की प्रचीनता के विषय में कुछ प्रमाण प्राचीन तमिल-साहित्य मे भी उपलब्ध होते हैं। 'शिलप्पधिकारम्' तथा 'परिपदल'[4] में गरुड़ध्वज, संकर्षण, वासुदेव तथा अनिरुद्ध की प्रतिमाओं का निर्देश देखते हैं। 'परिपदल' का निर्माण -काल ई० सन् की द्वितीय शताब्दी कहा गया है। इसके अनुसार मदुरई के समीपस्थ तिरूमञ्चौलै में श्रीकृष्ण तथा बलदेव की प्रतिमाएँ थी। ई० सन् के द्वितीय शतक में लिखित 'कुरूल' में त्रिविक्रम-अवतार तथा कमलनयन श्री विष्णु का निर्देश देखते है।[5]

डॉ० एस० के० अय्यंगार ने 'सात्वत' शब्द की उपलब्धि ऐतरेयब्रह्मण[6] तथा शतपथब्रह्मण[7] में होना कहा है। इसके आधार पर पाञ्चरात्र का काल ज्यादा नहीं, तो ई०पू० दशम शताब्दी माना जा सकता है।

इस तरह पाञ्चरात्र के काल के सम्बन्ध में अंगुलिग्राहिकतया निश्चित काल का निर्देश करना अत्यन्त कठिन है। फिर भी, उपर्युक्त विवेचन के आधार पर इतना तो स्पष्ट ही कहा जा सकता है कि पाञ्चरात्र-प्रक्रिया अत्यन्त प्रचीन है और यह ई० सन् के प्रारम्भ से कई वर्ष पूर्व से ही प्रचलित रही होगी। जहाँ तक पाञ्चरात्र साहित्य के ग्रन्थों के काल का प्रश्न है, उस विषय में भी किसी संहिता-ग्रन्थ का किसी निश्चित काल-विशेष में निर्मित होते का दृढ़ प्रमाण प्राप्त नहीं होता । एम्बार श्रीकृष्णमाचारी ने जयाख्य संहिता का काल ई० सन् की सप्तम शताब्दी से पूर्व होना स्वीकार किया है।[1]

जहाँ तक नारदीय संहिता के काल का प्रश्न है, इस विषय में हम कोई ऐसा ठोस प्रमाण नहीं पाते, जिसके आधार पर नारदीय संहिता का कोई निश्चित काल माना जा सके, पर कुछ ग्रन्थों में प्राप्त नारदीय संहिता के उद्धरण आदि के अनुसार इसका समय अष्टम शताब्दी से पूर्व तथा बुद्ध- अवतार के अनन्तर स्वीकार किया जा सकता है।[2]

विविध पञ्चरात्र- संहिता-ग्रन्थों में विविध रूप से 'पञ्चरात्र' शब्द का अर्थ वर्णित है। 'पाञ्चरात्र शब्द का सर्वाधिक प्राचीन प्रयोग शतपथब्राह्मण में देखते हैं। यहाँ नारायण को (पुरुष) को पांच (दिन) रातों में सम्पन्न होने वाले यज्ञ का सम्पादक कहा गया है।[3] इस यज्ञ के सम्पादन से नारायण को विश्वरूपत्व की प्राप्ति का संकेत किया गया हैं, इस पर उस पाञ्चरात्र की उत्कृष्टता के आधार पर इस शास्त्र का नाम भी पाञ्चरात्र रखने का प्रयास हुआ है, ऐसा कह सकते हैं। प्राय: पाञ्चरात्र को अत्यन्त उत्कृष्ट बताने की भावना के ही विविध स्थलों में पाञ्चरात्र के साथ विविध विशेषणों का प्रयोग देखने में आता है। आचार्य उत्पल ने पाञ्चरात्र -श्रुति, पाञ्चरात्र-उपनिषत् तथा पाञ्चरात्र -संहिता-इन तीन नामों से पाञ्चरात्र-उल्लेख किया है।[4]

आचार्य उत्पल का काल दशम शताब्दी स्वीकृत है। उस काल में पाञ्चरात्र-श्रुति आदि तरह के पाञ्चरात्र-साहित्य के अस्तित्व के प्रमाण में कोई आधा नहीं आती। इस विषय की चर्चा के साथ श्री प्रश्नसंहिता की विदुषी सम्पादिका ने पाञ्चरात्रागम के इन तीन प्रकारों के इस्तित्व में यद्यपि सन्देह व्यक्त किया है,[5] तथापि कुछ पाञ्चरात्र-संहिताओं की अध्यायान्त-पुष्पिकाओं के देखने से उत्पल का विभाग-क्रम उचित जँचता है। विश्वामित्र-संहिताओं की अध्यायों की पुष्पिकाओं में 'उपनिषत्' शब्द का प्रयोग देखते है।[6] पाद्म तथा पौष्कर -संहिताओं की अध्यायान्त-पुष्पिकाओं में महोपनिषत् शब्द प्रयुक्त हुआ है।[7] इसी तरह वराहसंहिता की पुष्पिका में भी''महोपनिषत्' शब्द प्रयुक्त है।[8] जहाँ तक पाञ्चरात्र के साथ 'संहिता' शब्द के प्रयोग का प्रशन है, वह तो अत्यन्त ही प्रसिद्ध है। जैसे नारदीय संहिता' श्रीप्रश्नसंहिता आदि मुद्रित तथा अमुद्रित रूप में उपलब्ध है। जिनकी पुष्पिकाओं में 'संहिताया ' ऐसा पाठ विद्यामान है। इस प्रसंग में पाञ्चरात्र के साथ 'श्रुति' शब्द का प्रयोग ईश्वरीय संहिता तथा पौष्कर -संहिताओं में उपलब्ध है। आगम- सिद्धन्त' का लक्षण -निर्देश करते हुए इस शास्त्र को श्रुतिस्वरूप कहा गया है[9] पर इन तीन में विषय -विवेचना की दृष्टि से कोई विशेष भिन्नता या वैलक्षण्य नहीं देखते ।

विष्णुतन्त्र के अनुसार देहियों के लिए वियत्, वायु , वह्नि, आप तथा धरा-ये

पांच रात्रि कहे गये है। ये पांचों अविद्या से उत्पन्न होते है। जो शास्त्र इन पांच के भोग से निवृत्ति दिलाता है, उसे पाञ्चरात्रशास्त्र कहते हैं।[1] पाञ्चरात्र का एक दूसरा अर्थ बताते हुए विष्णुतन्त्र में अव्यक्त, मन, बुद्धि, अहांकार तथा चित्त एवम गन्धादि तन्मात्राएं देहियों के लिए रात्रि कही गई है। इन सबसे युक्त देहियों के लिए भक्ति-मुक्तिप्रद साधन भगवदर्चन विहित है। यह अर्चनादि रूप साधन जिस शास्त्र में वर्णित है, उस शास्त्र को पाञ्चरात्र शास्त्र कहा कहा गया है।[2] हयशीन मोहता ने भी प्राय: विष्णुतन्त्र में वर्णित प्रथम अर्थ की तरह 'पाञ्चरात्र' शब्द के अर्थ का निर्देश यि है।[3] श्री प्रश्नसंहिता ने अज्ञान को रात्रि कहा गया है।'पञ्च' यह अज्ञान का नाशक है, अत: अज्ञाननाशक होने के कारण इस शास्त्र को पाञ्चरात्रशास्त्र कहा गया है। यह अन्वर्थ नाम[4] है। परमसंहिता ने महाभूत के पांच गुणों को प्राणियों का रात्रि होना कहा है। उस रात्रि के निवृत्ति- साधक शास्त्र को पाञ्चरात्रशास्त्र कहा गया है। इस संहिता में भूतमात्र को गर्व तथा अव्यक्त पुरूष की रात्रि कहा गया है,[5] अत: इस शास्त्र को पाञ्चरात्र-शास्त्र कहा गया है। ये पाञ्चरात्र निम्नखित है। 1. ब्रह्मरात्र, 2. शिवरात्र, 3. इन्द्ररात्र, 4.नागरात्र तथा 5. ऋषिरात्र[6] । जहाँ त क रात्रों के अनुसार पाञ्रात्र -संहिता-ग्रथ के विभाग का प्रश्न है, इस क्रम में सनत्कुमार -संहिता में भी पाञ्चरात्र के बिना अन्य चार रात्रों का निर्देशपूर्वक विभाग देखते हैं।[7] ईश्वर -संहिता के वर्णनानुसार भगवान् के पञ्चायुध शाण्डिल्य, औपगायन, मौञ्जायन, कौशिक तथा भारद्वाज के रूप में उद्भुत हूए और इन पांचों को पृथक्-पृथक् एक-एक दिन-रात शास्त्रों का उपदेश दिया गया अतएव, इस शास्त्रका नाम पाञ्चरात्र -शास्त्र हुआ।[8] मार्कण्डेय-संहिता ने भी 'पाञ्चरात्र' शब्द का कुछ इसी प्रकार का अर्थ-निर्देश किया है। इसके अनुसार सार्धकोटि प्रमाण से युक्त शास्त्र को विष्णु ने पांच रात्रों में पढ़ाया, अत: इस शास्त्र का नाम पाञ्चरात्र हुआ।[9] वशिष्ठ संहिता के अनुसार सात्त्विकाचार -सम्पन्न पाञ्चरात्राधिकारियों के द्वारा अनुष्टि शास्त्र पाञ्चरात्रशास्त्र कहा गया है।[10] पाद्मसंहिता का कहना है कि इतर पांच महत् शास्त्र इस शास्त्र के समक्ष रात्रित्व को प्राप्त करते हैं अतएव, इस शास्त्र का नाम पाञ्चरात्रशास्त्र है। ये पांच इतर शास्त्र हैं-1 बौद्ध, 2. पाशुपत, 3. कापाल, 4. शैव तथा 5. गाणपत्य। अर्थात् इन सभी पांच शास्त्रों (सम्प्रदाय) की अपेक्षा पाञ्चरात्रशास्त्र उत्कृष्टतर शास्त्र हैं।[1] पुरुषोत्तम संहिता ने भगवद्भक्ति को भक्तों की मुक्ति का साधन कहा है और उस भक्ति बोधक शास्त्र को पाञ्चरात्रशास्त्र कहते हैं।[2] अनिरुद्ध संहिता में वर्णित 'पाञ्चरात्र' शब्दार्थ कुछ हद तक पाद्मसंहिता के समान है। इसके अनुसार जिस प्रकार दिनमें चन्द्र तथा तारागण समाप्त हो जाते हैं। उसी प्रकार सांख्ययोगादि शास्त्र जिस के समक्ष सर्वथा प्रभावहीन

हो जाते हैं, उसी शास्त्र का नाम पाञ्चरात्रशास्त्र है अथवा दिवाकर भगवान् भुवनभास्कर के समक्ष अन्य सभी शास्त्र मलीन हो जाते हैं।[3] विश्वामित्र संहिता में पाञ्चरात्रस्थ 'पञ्च' शब्द से पांच इन्द्रियों तथा उनके विषय एवं उनके गुण का अभिधान किया है। 'रा' धातु आदानार्थक स्वीकार की गई है। इस प्रकार, विषय, इन्द्रिय तथा भूतों के आदतों को 'पाञ्चरा' कहा गया है। इनके द्वारा मनुष्य का पालन होता है, अतः इसे पाञ्चरात्रशास्त्र कहा गया है अथवा रात्रि (अज्ञान) जिस शास्त्र के समक्ष पञ्चत्व अर्थात्, समाप्ति को प्राप्त करती है उस शास्त्र को पाञ्चरात्रशास्त्र कहा गया है।[4] कपिञ्जल-संहिता ने परमसंहिता में निर्दिष्ट प्रथम अर्थ की तरह ही 'पाञ्चरात्र' शब्द का अर्थ-निर्देश किया है।[5]

इस सभी अर्थो पर अच्छी तरह से विचार करने पर ये सभी 'पाञ्चरात्र' शब्द की अर्थ-प्रतिपादक निरूक्तियाँ अर्थवाद की तरह अधिक प्रतीक होती है। फिर भी पाञ्चरात्रगम की विविध संहिताओं में निर्दिष्ट 'पाञ्चरात्र' शब्द के निर्वचन को ध्यान में रखते हुए सांख्यादि शास्त्रों का इस पाञ्चरात्रशास्त्र के समक्ष पञ्चत्व -प्राप्ति के निर्देश को व्यावहारिक दृष्टि से तथ्यपूर्ण भी कहा जा सकता है। सांख्ययोग अथवा अद्वैतादि सभी दार्शनिक परम्परा निश्चित ही सभी पुरुषार्थ-साधक है। परन्तु वे सभी अमूर्त्ताराधनपरक शास्त्र है। इन शास्त्रों या दर्शनों में प्रवृत्ति यदि असम्भव नहीं, तो निराधार होने के कारण कठिन अवश्य है, परन्तु यह पाञ्चरात्रशात्र समूर्त्ताराधनपरक होने से सबके लिए सुलभतया पुरुषार्थ-साधक होने के कारण अन्य शास्त्रों या दर्शनादिकों की अपेक्षा उत्कृष्ट समझा गया है। साधार होने के कारण इसमें लोगों की अधिक प्रवृत्ति स्वाभाविक है। फलतः सांख्यादि शास्त्रों की उपेक्षा हुई है और जैसे ही पञ्चत्व -प्राप्ति की संज्ञा दी गई है।

वस्तुतः 'पाञ्चरात्र' शब्द में प्रयुक्त 'रात्र' शब्द सामान्य कालवाचक प्रतीत होता है अर्थात् पाञ्चात्र शब्द पञ्चकाल शब्द के समान अर्थ का प्रतिपादक हो सकता है पाञ्चरात्र-संहिता-ग्रन्थों में अनेक स्थलों में पञ्चकाल-परायणशब्द-सम्प्रदाय-विशेषज्ञ के अर्थ में प्रयुक्त हुआ है, अतः इस शब्द के अर्थ पर विचार करते हुए कहा जा सकता है कि 'पाञ्चरात्र' शब्द से यह सम्प्रदाय-विशेष अभिहित है, जिसके आचार-निर्वाह के लिए चौबीस घण्टे के काल (रात्र) अर्था दिन-रात को पांच भागों में विभक्त किया गया है। यहां इस कथन से पाञ्चरात्रिक वैष्णवों के पञ्चकाल-प्रक्रिया में वर्णित आचार विवक्षित है। इसके अन्तर्गत प्रातः से आरम्भकर रात्रि के उत्तर-भाग-पर्यन्त वैष्णवों के विविध आचार-सम्पादन के लिए अभिगमन, उपादान, इज्या, स्वाध्याय तथा योग-ये पांच काल निर्दिष्ट हैं। इस तरह 'पाञ्चरात्र' शब्द से वह

शास्त्र निर्दिष्ट है, जिसमें रात्रि-दिन को पांच भागों में विभक्त कर पांच कालों के लिए पृथक्-पृथक् विशिष्ट आचारपरक क्रियाओं का प्रतिपादन किया गया हो। शायद यही कारण है, कि इस शास्त्र को पाञ्चरात्रशास्त्र कहा गया है। इति शम्।

सन्दर्भ

1. भारतीय दर्शनः आचार्य बलदेव उपाध्याय, सन् 1971 ई० का संस्करण, पृ०432
2. लक्ष्मीतन्त्र, उपोद्घात् पृ०1
3. 'पारम्पर्येणाविच्छिन्न उपदेशः आगमः श्रुतिलक्षणः स्मृतिलक्षणश्च सः। महाभाष्य-त्रिपदी टीका, 1।1।1।1पृ० 10
   (हिन्दू वि० वि०, बनारसः सन् 1965 ई०) सं० श्री वी० स्वामिनाथन्।
4. योगभाष्य (तत्त्ववैशारदी व्याख्या. 1.7
5. भारतीय दर्शन, पृ० 433-434।
6. भारतीय दर्शन पृ० 433-434।
7. ब्रह्मसूत्र, 2।2।3।8, शैवभाष्य की व्याख्या।
8. लक्ष्मीतन्त्र-उपोद्घात, पृ० 1
9. निगमस्तान्त्रिको मिश्रस्त्रिविधः प्रोक्त आगमः निगमः विखनः प्रोक्तः मिश्रो भगवतः स्मृतः।।
10. वैखानसं हि निगमः पाञ्चरात्रं तथागमः । (आनन्द सं०9.5)
11. वैखानसं पाञ्चरात्रं वैदिकं तान्त्रिकं क्रमात्। (आनन्द सं०13.1)
12. विष्णोस्तन्त्रं द्विधा प्रोक्तं सौम्यमाग्नेयमित्यपि ।।1।।
    सौम्यं वैखानसं प्रोक्तमाग्नेयं पाञ्चरात्रकम्।।
    सौम्याग्नेये तथा प्राक्ते शास्त्रे वैदिकतान्त्रिके ।। 2।।-खिलाधिकार 41.1-2
13. नारदीय संहिता, 29,39-40
14. श्रुतिमूलमिदं शास्त्रं प्रमाणं कल्पसूत्रवत्। (मार्कण्डेय-संहिता, पृ०6, अ०1. श्लो० 38) (विष्वक्सेन-संहिता 8.6-7)।
15. श्रुतिमूलानि तान्येव पाञ्चरात्राणि पङ्कज। (विष्णुतन्त्र-संहिता 1.36)।
16. वेदमूलतया तन्त्रमाप्तमूलतयापि च।
    पुराणवत् प्रमाणं स्यात् तथा मन्वादिवाक्यवत् ।। विष्णुसंहिता, पटल 2.11।
17. (i) एकं तु बिम्बकं प्रोक्तं द्विस्थानं बिम्बपावकम्। त्रिस्थानं कुम्भसंयुक्तं चतुः स्थानं तु मण्डलम्।। अनिरू० सं० 6.63-64
    (ii)कुम्भमण्डलविम्बाग्नौ पूजनं चोत्तमं भवेत ।
    उत्त्माराधनेनैव सर्वदोषक्षयं गतम्।।-अनिरू स०, 6.60
18. महाभारत, भीष्मपर्व , 6640

19. संस्कृत-साहित्य का आलोचनात्मक इतिहास : ले० डॉ० रामजी उपाध्याय, पृ०419 (रामनारायण लाल बेनीमाधब , कटरा रोड, इलाहाबाद, विक्रमाब्द 2018)
20. महाभारत, शान्ति पर्व (मोक्षधर्मपर्व), अ० 39, श्लो० 21-46)
21. हिस्ट्र ऑफ संस्कृत लिटरेचर, पृ० 38-41
22. जयाख्यसंहिता, प्रस्तावना, पृ० 42-43
23. जयाख्य संहिता, प्रस्तावना, पृ०-43
24. हिस्ट्र ऑफ इण्डियन लिटरेचर, भाग 1.पृ०465 और 475 (कलकत्ता विश्व०)
25. जायाख्यसंहिता, प्रस्तावना,पृ०43
26. ब्रह्मसूत्र -2 l2 l42-45
27. भारतीय दर्शन ,प० 336
28. अष्ट्यध्यायी 4.3.98
29. वही, 4.3.99
30. महाभाष्य, 'नैषा क्षत्रियाख्या। संज्ञैषा तत्र भवत: (अष्ट्यध्यायी, 4.3.98 का भाष्य तथा प्रदीप
31. संस्कृत4 व्याकरण का उद्भव और विकास: सत्यकाम वर्मा, पृ०100(मोतीलाल बनारसीदास, ल्ली)
32. वैष्णविज्म, शैविज्म एण्ड अदर माइनर रेलिजन्स इन इण्डिया: आर. जी. भण्डारकर
33. वैष्णविज्म, शैविज्म ऐण्ड अदर माइनर रेलिजन्स इन इण्डिया :भण्डारकर
34. महाभारत, भीष्मवध -पर्व अ० 62, श्लो०37-39 (भण्डारका इन्स्टीट्युट, सन् 1947 ई०)
35. आलवारकूल कालनिलै (तमिल) :ले० राघव अय्यंगार तथा वैखानस-धर्मसूत्र की भूमिका : श्रीरङ्गचारी, पृ० 13)
36. वैखानस-धर्मसूत्र की भूमिका :ले० श्रीरङ्गचारी, पृ०13
37. ऐतरेयेब्राह्मण, 11.25.6.8 14.3
38. शतपथब्राह्मण, 13.5.4.21
39. जयाख्यसंहिता, उपोद्वत, पृ० 53
40. नारदीय संहिता , उपोद्घात, पृ० झ-ञ
41. शतपथब्राह्मण, 13-6-1
42. (क)="इति श्रीपाञ्चरात्रे महोपनिषद पाद्मसंहितायां ज्ञानपादे शास्त्रावतारकं प्रथमोऽध्याय:।"-पाद्म सं० ज्ञा० पा०अ०1
(ख) "इति श्रीपाञ्चरात्रे महोपनिषद पौष्करसंहितायां शिष्यपरीक्षलणो नाम प्रथमोऽध्याय :" -पौ०सं० ,पृ०3
43. "इति श्रीपाञ्चरात्रे महोपनिषदि वराहसंहितायां गृहार्चाप्रतिष्ठानाम पञ्चदशोऽधयाय:।"

-वराह सं० के० स० वि० तिरूपतिमातृका-552
कागज- पृ०6. तेलुगु-लिपि ।

44. (क) ईश्वरीय संहिता 21.566
(ख) पारमेश्वरसंहिता 19.528

45. वियद्वयुश्च वह्निश्च आपश्चैव धरा तथा ।
रात्रयो देहिनां प्रोक्ता अविद्या सम्भवस्तथा ।।
तद्भोगाद्विवृत्तिं तु वारयंयुर्यतस्ततः।
पाञ्चरात्रमिति प्रोक्तम् एतचछास्त्रमथा तथा।।
-विष्णुतन्त्र, अ० 1. श्लो० 77-79

46. अव्यक्तं च मनोबुद्धरहङ्कारश्च चित्तकम्।
तन्मात्रावगन्धाद्याः रात्रयो देहिनः स्मृताः।
एभिःसमन्वितैर्देहै : देहिनां भुक्तिमुक्तिदम्।
साधनं पूजनं पाञ्चरात्रमिति स्मृतम्।।
-विष्णुतन्त्र , अ०1,श्लो० 80-81

47. आकाशवायुतेजांसि पानीयं वसुधा तथा।।
एता वै रात्रयः ख्याताः ह्यचैतन्यास्मोत्कयः।।
-हयशीर्षसंहिता, आदिकाण्ड,पटल 4.2 , राजशाही संस्करण 1952, पू०पाकि०

48. रात्रिरज्ञानमित्युक्तं पञ्चेत्यज्ञाननाशकम्।
तच्छास्त्रं पाञ्चरात्रं स्यात् अन्बर्थस्यानुरोधतः। -श्रीप्रश्न सं०2.40

49. परमसंहिता 1.39.41

50. प्रथम ब्रह्मरात्रं तु द्वितीयं शिवरात्रकम्।
तृतीयम् इन्द्ररात्रं तु चतुर्थ नागरात्रकम्।।
पञ्चमं ऋषिरात्रं तु पाञ्चरात्रमिति स्मृतम्।
एवं ज्ञातं ऋषिश्रेष्ट पाञ्चरात्रं पुरा युगे ।।

51. बड्यार-संस्करण, सन् 1969 ई०

52. ईश्वरसंहिता 21.519-533

53. सार्धकोटि प्रमाणेन कथितं तस्स विष्णुना।
रात्रिभिः पञ्चभिः सर्व पाञ्चचरात्रमतः स्मृतम् ।।-मार्कण्डेय सं०, पृ०4, अ०1, श्लो०22-23

54. वाशिष्ठसंहिता, अ०13

55. पाद्मसंहिता, ज्ञानपाद 1.72-74

56. भगवद्भक्तिरेव स्यात् भक्तानां मुक्तिसाधनम्।
तद्भक्तिबोधकं शास्त्रं पाञ्चरात्रागमस्थितम्।।-पुरूषोत्तम संहिता,अ०1, श्लो०4 (भद्रचल-सं०)

57. सांख्ययोगादि शास्त्राणि रात्रीयन्ते महान्त्यपि।
तत्सन्निधौ समाख्यासौ तेन लोक प्रवर्त्तते।
चन्द्रतारागणं यद्वत् शोभते नैव वासरे ।
तथेतराणि शोभन्ते पञ्च नैवास्य सन्निधौ।
पञ्चत्वमथवा यद्वद्दीप्यमाने दिवाकरे।।
ऋच्छन्ति रात्रयस्तद्वत् इतराणि तदन्निके।
तस्मात् पाञ्चरात्रख्यं ब्रह्मलोके महीयते।।-अनिरूद्ध संहिता, 1.35-38

59. पञ्चेन्द्रियाणि विषयः पञ्चभूतानि तद्गुणाः।।
पाञ्चशब्दाभिधेयानि विद्वांसोऽप्याचचक्षिरे।
रा इत्ययमपि प्रोक्तो धातुरानवाचक।।
विषयेन्द्रियभूतानामादातारश्च पञ्चराः
मनुष्याः पालनात्तेषां पाञ्चरात्रमिति स्मृतम्।।
सांख्ययोगादयः पञ्चरात्र (त्री) यन्तेऽस्य सन्निधौ।
तस्माद्वा पञ्चरात्रार्थः प्रोच्यते सूरिसत्तमैः।।
अथवा रात्रयो यद्वत् सन्निधौ पञ्चताय वै।
नीयन्ते तद्वदन्यानि शास्त्राण्येतस्त सन्निधौ ।।
इति वा पाञ्चरात्रार्थो विद्वद्भिः कथ्यते द्विज ।।-विश्वामित्र -संहिता, अ०2, श्लो०3-8

60. पृथिव्यादीनि भूतानि गुणाः पञ्चमहामते।
रात्रयो जन्तवः प्रोक्ताः सर्वशास्त्रेषु निश्चिताः।
तद्भोगाद्विनिवृत्तिस्तु पञ्चरात्रमिति स्मृतम्।।32 ।।-कपिञ्जल संहिता ,अ०1, श्लो०31-32भाद्रचलम -संस्क० सन् 1931ई० (तेलगु-लिपि)

15

आदर्श समाज की संरचना में श्रीमद्‌भगवद् गीता की भूमिका

प्रस्थानत्रयी के माध्यम से प्राचीन काल से भारत की संस्कृति ने सम्पूर्ण मानव जाति के आध्यत्मिक रूपांतरण को ही अपने-मूल मंत्र के रूप में स्वीकार किया है। विश्व-परिकल्पना के मध्य जो सत्य प्रतिभासित है, वह है समन्वय। विभिन्नता में एकता ही हमारी संस्कृति है। पुरातन काल से ही हमारी नित्य प्रार्थना में लोक-कल्याण की भावना अन्तर्निहित है, सर्वे भवन्तु सुखिनः, सर्वे सन्तु निरामयाः। इसी विश्व-कल्याण की भावना को दार्शनिकों, विचारकों एवं समाज सुधारकों ने पुनर्जीवित एवं पुर्नस्थापित किया है। शायद ही ऐसा कोई युग भारत में आया हो, जब इस विश्व को आध्यात्मिकता से परिचित करने के लिये किसी युगद्रष्टा का अविर्भाव न हुआ हो। ईशोपनिषद् में कहा गया है, जिसने अपने में सम्पूर्ण को एवं सम्पूर्ण में अपने को देख लिया है, वह कभी भी अवहेलना नहीं कर सकता है।

भारत जैसे सुसंस्कृत, समृद्ध देश के सम्बन्ध में Mr. William Archer ने सम्पूर्ण संस्कृतिपर कटाक्ष किया था, यहां तक कि उसकी महान से महान प्राप्तियों, दर्शन, धर्म, काव्य........उपनिषद्, रामायण, महाभारत आदि सबको एक साथ अवर्णनीय बर्बरता का घृणास्पद स्तूप कहा। उनके इस अज्ञानपूर्ण मत का विरोध भी किया गया एवं इसके उत्तर में Sir John Woodroff ने क्या भारत सभ्य है? शीर्षक से पुस्तक प्रकाशित की थी। एक भ्रान्त विचार यह भी रहा कि हिन्दूसभ्यता ने यूनानी सभ्यता के आदर्शों का अनुसरण किया। वस्तुस्थिति यह है कि पाश्चात्य संस्कृति तीन ग्रीक आदशों पर आधारित है, बौद्धिक दर्शन, लोकोपकारी नीतिशास्त्र एवं राष्ट्रवादी राजनीति। यदि इसके आधार के रूप में आध्यात्मिकता को न स्वीकार किया जाए, तो एक आदर्श समाज का गठन नहीं हो सकता है। केवल बौद्धिक या नितांत भौतिकवादी विचार से विश्व का नव-निर्माण नहीं हो सकता है। प्लेटो Utopia की बात करते हैं काव्य के दर्शन में (Kingdom of end) साध्यों के

साम्राज्य की चर्चा है, पर भारत में वसुधैव कुटुम्बकम् की बात की जाती है। भारत का प्रबल झुकाव शाश्वत की ओर है। श्री अरविन्द के शब्दों में, "शाश्वत सदा ही उच्चतम् और पूर्णत: वास्तविक तत्त्व रहा है, फिर भी, उसकी संस्कृति तथा दर्शन में सनातन तथा सांसारिक का एक परम समन्वय पाया जाता है और उसे इस समन्वय को कहीं बाहर से प्राप्त करने की आवश्यकता है, नहीं है।" भारतीय सभ्यता एवं संस्कृति में प्राचीन काल सत्यं शिवम् एवं सुन्दरम् की भावना रही है, यहाँ आध्यात्मिकता कभी प्रच्छन्न रूप से नहीं रही, अपितु अन्दर एवं बाहर दोंनों ही प्रकार से जीवन का प्रमुख उद्देश्य एवं आदर्श रहा। स्वामी विवेकान्द कहते हैं, "UP, India, and conquer the world with your Spirituality."

'क्या भारत सभ्य है?' नामक ग्रन्थ में एक ओर जॉन वूड्रफ यह प्रमाणित करते हैं कि यह भारतीय संस्कृति अद्वितीय है, वहीं दूसरी ओर यह भी दिखलाते हैं, कि इस संस्कृति की रक्षा मानव जाति के लिये परम आवश्यक है। वास्तव में भारतीय समाज व्यवस्था 'सर्वभूतहिते रता:' की भावना पर आधारित है और यह भावना तभी आ सकती है, जब दृष्टि ऊर्ध्वमुखी हो। प्रगति को स्वीकार करते हुये केवल भौतिक सभ्यता के बाह्य विकास को नहीं अपनाया जाता है, अपितु आध्यात्मिक प्रगति को ही महत्त्व दिया जाता है। यही कारण है कि आज भारत जहां एक ओर यूरोपोय आधुनिकतावाद के आक्रमण को झेल रहा है और भारतीय संतति भी इस बहाव में सहभागी है, वहीं दूसरी ओर, विश्व विख्यात समाज सुधारकों ने यह प्रमाणित किया है कि भारत की पवित्र धरोहर प्रस्थानत्रयी हमें इस संकट से मुक्त कर सकती है। भारत की पावन परम्परा को अक्षुण्ण रखते हुये आचार्य शंकर यामुनात्रार्य, श्री रामानुजाचार्य, वल्लभाचार्य ने प्रस्थानत्रयी का सहारा लिया एवं लोक-कल्याणार्थ भाष्य लिखे। श्रीमद्भागवद्गीता पर आचार्य शंकर ने अद्वैतवादी व्याख्या प्रस्तुत करते हुए कहा कि ज्ञान रूपी अग्नि से ही सब कर्म जल कर भस्म हो जाते हैं 'ज्ञानाग्नि सर्वकर्माणि भस्मसात्कुरूते', यही गीता का प्रतिपाद्य विषय है। गीता में श्री कृष्ण अर्जुन से कहते हैं।

सर्वकर्माखिलं पार्थ ज्ञाने परिसमाप्यते 114-3311 श्री यामुनाचार्य ने 'गीतार्थ संग्रह' नामक ग्रन्थ लिखा। श्री रामानुज ने भी गीता भाष्य लिखा, जिसमें विशिष्य द्वैत मत का प्रतिपादन किया गया। उनका कहना था कि गीता में यद्यपि ज्ञान कर्म और भक्ति का वर्णन है तथापि तत्त्व ज्ञान की दृष्टि से विशिष्यद्वैत एवम् आचार दृष्टि से वासुदेव भक्ति ही गीता का सार है। पुष्टि मार्ग के अनुयायी कहते हैं कि भगवान् ने अर्जुन को पहले सांख्य ज्ञान और कर्म योग बतलाया एवम् अन्त में उनको भक्ति रूपी पिला अमृत, कर कृत कृत्य किया, अत: भक्ति ही गीता का प्रधान लक्ष्य है।

गीता में कहा गया है भक्तास्तऽतीव में प्रिया: 1112-2011 मेरे भक्त ही मुझे अतिशय प्रिय हैं। गीता का प्रतिपाद विषय भक्ति है। गीता को योग शास्त्र भी कहा जाता है, क्योंकि गीता में कहा गया है, 'योगःकर्मसु कौशलम्'। भेद रहते हुए भी सभी आचार्यों ने मूल गीता के अर्थ को अक्षुण्ण रखा।

परवर्त्ती काल में महात्मा गांधी, श्री अरविन्द, स्वामी विवेकानन्द, लोकमान्य तिलक, रवीन्द्रनाथ टैगोर जैसे समाज सुधारकों ने भी प्रस्थानत्रयी को ही आदर्श समाज के गठन के लिये आधार बनाया। महात्मा गांधी का सर्वोदय एवं राम राज्य की परिकल्पना, श्री अरविन्द का दिव्य जीवन, स्वामी विवेकानन्द का आध्यात्मिक समाज, रवीन्द्रनाथ टैगोर द्वारा प्रतिपादित ब्रह्म-विहार एवम् डॉ. राधाकृष्णन् की जीवन की आध्यात्मिक दृष्टि के पीछे प्रेरणा स्त्रोत एवं आदर्श के रूप में श्रीमद्भगवद्गीता ही रही है, क्योंकि यहां केवल एक समाज की संरचना की बात नहीं थी अपितु, ध्येय था, 'वसुधैव कुटुम्बकम'। यहां एक प्रत्यक्ष प्रमाण प्राप्त होता है कि गीता का सन्देश विश्व बन्धुत्व, वैश्वीकरण एवं विश्व शान्ति के लिये है। श्री अरविन्द के शब्दों में "प्रत्यक्ष अनुभव से स्पष्ट दिखाई देता है, कि श्रीमद्भगवद्गीता वर्त्तमान युग में भी उतनी ही नावीण्यपूर्ण एवम् स्फूर्तिदायी है, जितनी कि महाभारत में समाविष्ट होते समय थी। गीता के सन्देश का प्रभाव केवल दार्शनिक अथवा विद्वचर्चा का विषय नहीं है, अपितु आचार-विचार के क्षेत्र में भी विद्यमान होकर मार्ग बतलाने वाला है। एक राष्ट्र तथा संस्कृति का पुनरूज्जीवन गीता का उपदेश करता आया है। संसार के अत्युच्च शास्त्र-विषयक ग्रन्थों में उसका अविरोध से समावेश हुआ है। श्री अरविन्द ने गीता को भारतीय आध्यात्मिकता का सुमधुर फल कहा है।

महात्मा गांधी के शब्दों में बाल्यावस्था में ही मुझे ऐसे शास्त्रीय ग्रन्थ की आवश्यकता प्रतीत होने लगी थी जो कि जीवितावस्था के मोह तथा कठिनाई के समय उचित मार्ग दर्शन दे सके। वर्त्तमान अवस्था में तो गीता मेरी बाइबल या क़ुरान ही नहीं, बल्कि प्रत्यक्ष माता हैं। आपात्काल में वही मेरा सहारा है। इससे यह तो प्रमाणित हो जाता है कि, क्यों गीता को अग्रस्थान प्राप्त है। रवीन्द्रनाथ टैगोर ने The Religion of man नामक पुस्तक में लिखा है, धर्म की प्रथम अभिव्यक्ति भौतिक थी, जब कुछ हद तक प्रकृति पर विजय प्राप्त कर ली गई, जब अनुरात्मा तथा व्यक्तित्त्व में निहित सत्य की खोज की तब बर्हिमुख प्रवृति से अन्तर्मुखि हो गई। टैगोर कहते हैं कि Zarathsutra विश्व के उन महान धर्म गुरुओं में से है जिन्होंने मानव को निरर्थक कर्मकाण्ड के बन्धन से मुक्त कर श्रीमदभगवदगीता में

प्रतिपादित कर्म एवम् नैतिक स्वतंत्रता के अनुरूप अनुभूति कराई। उनके शब्दों में, "The first profound record of the change of direction in Man's religion we find in the message of the great prophet in Persia, Zarathsutra, and as usual it was accompained by revolution. In a later period, the same thing happened in India, and it in evident that the history of this religious struggle lies embedded in the epic Mahabharata associated with the name of Kṛṣṇa and the teaching of Bhagavada gita."

जिस देश में ऋग्वेद काल में एक आध्यात्मिक संस्कृति को अपनाया गया हो उस देश के लिये Mr. Archer का कथन कितना अपरिपक्व एवम् भित्ति विहीन एवम् निरर्थक है यहां मेरा, उद्देश्य केवल यह प्रभवित करना नहीं था, अपितु यह प्रतिपादित करना था, कि मानवता एवं लोक-कल्याण के लिये वर्त्तमान परिप्रेक्ष्य में जहां संघर्ष और स्पर्धा है सांस्कृतिक द्वन्द्व है, गीता के उपदेश से एक उच्चतम् शाश्वत संस्कृति के आधार पर पृथ्वी पर स्वर्ग का राज्य स्थापित किया जा सकता है। कहा जाता है, "गीता सुगीता कर्त्तव्या किमन्यौः शारण विस्तरैः।" गीता का उपदेश उस समय दिया गया, जब धर्म क्षेत्र में योद्धा द्वन्द्व हेतु एकत्रित हुए। महाभारत केवल भरतवंशियों की कथा नहीं है, अपितु यह भारत की अन्तरात्मा की, उसके धार्मिक, नैतिक, सामाजिक आर्थिक, सांस्कृतिक आदर्शों एवम् मूल्यों की कथा है। महाभारत में किसी व्यक्तिगत मानसिकता की बात ही नहीं है, अपितु, एक राष्ट्र की मनः स्थिति की अभिव्यक्ति हैं। इसमें आद्योपात द्वन्द्व, एक राजनीतिक संघर्ष का प्रतिनिधित्व है, जहां अहंकार, अशुभ एवं अन्याय के साथ समर्पण, शुभ एंव न्याय का वैयक्तिक एवम् राष्ट्रीय संघर्ष को उजागर किया गया है। इन संघर्षों की परिसमाप्ति कर शांति को भी प्रतिष्ठित किया गया है।

गीता का उपदेश युद्ध भूमि में दिया गया या अन्यत्र कहीं दिया गया यह प्रश्न महत्वपूर्ण नहीं है, महत्वपूर्ण यह है कि जब अर्जुन स्वयं को एक उभयतो पाश में पाते हैं, किंकर्तव्य विमूढ़ अवस्था में निर्णय करने की क्षमता विलुप्त हो जाती है, तब वे महान गुरु श्री कृष्ण से समाधान की अपेक्षा रखते हैं। संसार की दावाग्नि से तप्त शिष्य जब गुरु की शरण में पहुंचकर पूर्ण समर्पण भाव से, श्रद्धा पूर्वक आग्रह करता है, तो गुरु शिष्य पर सहज अनुकंम्पा पर करुणा-दृष्टि डालते है। सर्वप्रथम श्री कृष्ण का परिचय एक महान् गुरु के रूप में प्राप्त होता है। उनके द्वारा प्रदत्त शिक्षा श्लोकों में निबद्ध आज में हमारे पास हैं, यदि हम भी अर्जुन जैसी भावना हो, तो कदाचित उसे अपने जीवन में उतार सकने में समर्थ होंगे। अर्जुन कहते हैं।

कार्पण्य दोषोपहत स्वभावः पृच्छामि त्वां धर्मसम्मूढ़ चेताः
यच्छ्रेयः स्यान्तिश्रिचतं ब्रूहि तन्मे शिष्यस्तेऽहं शाधि मां त्वां प्रपन्नम्।। 6।।[3]

अर्जुन क्षत्रिय है, किन्तु युद्ध भूमि में आत्मीयजनों को देख उनके मन में धर्म-अधर्म, कर्तव्य-अकर्तव्य के बीच अन्तरमन में एक द्वन्द्व चल रहा था। उनका मन कर्म और अकर्म के जाल में फंस गया, अतः कृष्ण ने यहाँ अपने शिष्य को कर्मयोग की शिक्षा दी। वास्तव में अर्जुन के माध्यम से श्री कृष्ण कहते हैं कि कर्म का मार्ग बहुत कठिन है 'गहना कर्मणो गतिः, 4-17। कर्म करने के रहस्य को पहले जानना चाहिये। साधारणः हम कर्म करते हैं और अपने आप को कर्ता समझते है यही अभिसयान एवम् अहंकार का कारण है। कर्म योगी वह है जो अभिमान से रहित हो कर्म करे। कर्म के पांच कारण बताए गए हैं।

अधिष्ठानं तथा कर्ता करणं च पृथग्विधम्।
विविधाश्च पृथक्चेष्टा दैवं चैवात्र पंचमम्।। 18-14।।

अनासक्त कर्म ही कर्म योग है। साधारणः आसक्ति के वशीभूत होकर ही मनुष्य कर्म करता है। कर्म योगी को "सुख-दुःख समे कृत्वा लाभालाभौ जया जयौ" भाव से कर्म करना चाहिए। कर्म योगी के लिये स्व कर्म ही स्वधर्म है। क्षत्रिय अर्जुन के लिये युद्ध धर्म है। 'गीता' में कहा गया है, कर्मण्ये वाधिकारस्ते मा फलेषु कदाचन। तेरा कर्म करने में ही अधिकार है, उसके फल पर नहीं। वास्तव में यहीं से उपदेश का उपक्रम होता है। इस प्रकार का द्वन्द्व धर्म संकट प्रत्येक व्यक्ति के जीवन में किसी न किसी रुप में आता है, जब वह अपने को असहाय पाता है एवम् योग्य गुरु के शरण में जगत हितार्थ जाना चाहता है।

श्रीकृष्ण कहते है कि धर्म युद्ध से बढ़कर दूसरा कोई कल्याण कारक कर्तव्य क्षत्रिय के लिये नहीं है। यदि तू इस धर्म युक्त संग्राम को नहीं करेगा, तो स्वधर्म एवं कीर्ति दोनों को खो देगा। अर्जुन तू शास्त्र विधि से नियमित किये हुये स्वधर्म कर्म को कर। श्रीकृष्ण कहते है कि कर्म वेद से उत्पन्न है, वेद अविनाशी से उत्पन्न हुआ है, इससे सर्वव्यापी सदा ही यज्ञ में प्रतिष्ठित है। (गीता-3-15) अनासक्त भाव से निरन्तर कर्तव्य कर्म का आचरण करना चाहिए। क्योंकि श्रेष्ठ पुरूष जैसा आचरण करता है असंख्य लोग उसका अनुसरण करते हैं। श्री कृष्ण अर्जुन से कहते है मुझे तीनों लोकों में कुछ भी कर्तव्य नहीं है तथा अप्राप्य भी कुछ भी नहीं है, फिर भी मैं कर्म करता हूँ, क्योंकि यदि मैं कर्म न करूं, तो लोग मेरा अनुसरण कर वैसा ही करेंगे। अर्जुन को लोक-कल्याण की शिक्षा देते हुए कृष्ण कहते हैं, 'लोक-संग्रह' के लिये अनासक्त भाव से कर्म करो।

धर्म मानव के वर्तमान तक सीमित नहीं है, इसमें भूत एवं भविष्य समाया हुआ

है। कदाचित यहीं करण है कि धर्म की अभीप्सा के प्रथम स्तर पर मानव विश्व की पृष्ठ भूमि में एक शक्ति के प्रदर्शन मात्र को सत्य मानता है, परन्तु धर्म की उच्चतर अवस्था में इस सत्य को मानवीय व्यक्त्वि में देखना प्रारम्भ कर देता है। यह मानव समाज की अद्वितीय विशेषता है। समाज व्यक्तियों का समूह है। वैयक्तिक-व्यक्ति, विवकेशील होता है। मानव समाज में कभी-कभी पाशविक स्तर की क्रियाएँ की जाती है, जिसे विवेक पूर्ण नहीं कह सकते हैं, परन्तु मानव समाज में बौद्धिकता, नैतिकता एवं आध्यात्मिकता अन्तर्निहित है, इसे भी अस्वीकार नहीं किया जा सकता है। मनुष्य में यदि क्रूरता है की वृत्ति है, तो दूसरी ओर दया, करुणा की वृत्ति भी हैं। यह विश्व सदासद् गुणों का मिश्रण है। असदगुणों के बीच ही सदगुणों का विकास देखा जाता है। श्रीकृष्ण अर्जुन को छल, कपट के सहारे राज्य प्राप्ति करने के लिये प्रोत्साहित नहीं करते हैं। युद्ध को टलने का हर संभव प्रयास करते हैं। शान्तिदूत के रूप में निष्पक्ष रूप से धर्मानुकूल निर्णय की अपेक्षा रखते हैं। एक समन्वय एवम् सामंजस्यता के उद्देश्य से वे संधि का प्रस्ताव भी रखते है। वे युद्ध के पक्ष में नहीं थे। जब शान्ति के सभी उपाय असफल हो गए, तब श्रीकृष्ण ने अर्जुन को धर्मयुक्त युद्ध करने के लिये कहा।

एक आदर्श समाज की परिकल्पना तभी सफल हो सकती है, जब प्रत्येक व्यक्ति जो समाज का एक अभिन्न अंग है, उसका सर्वांगीण विकास हो। यदि मानव का सर्वांगीण विकास होगा, तो समाज का विकास होगा। यदि आदर्श समाज की स्थापना होगी, तो देश समृद्ध बनेगा एवम् यदि कोई भी देश सभ्यता एवम् संस्कृति के क्षेत्र में उन्नत होगा, तो वह सम्पूर्ण विश्व को राह दिखायेगा एवम् अनुकरण करने के लिये बाध्य करेगा। यह बाध्यता शक्ति प्रदर्शन से कदापि नहीं, अपितु एक आध्यात्मिक दिव्य आकर्षण से संभव है, क्योंकि मानव का आधार आध्यात्मिक है।

श्रीकृष्ण अपने शिष्य अर्जुन का केवल मोह भंग नहीं करते हैं अपितु उनके व्यक्तित्त्व का सर्वांगीण विकास करते हैं, क्योंकि उनका केवल युद्ध में विजय प्राप्त करना ही ध्येय नहीं था, अपितु युद्ध के पश्चात् एक साम्राज्य को पुर्नगठित भी करना था। किसी भी समाज का गठन यदि ऐसे पुरुष के द्वारा किया जाए, जिसमें ज्ञान कर्म एवं भक्ति का समन्वय हो एवं लक्ष्य शान्ति प्रतिष्ठित करना हो और वह मोक्ष-गामी हो तो वह अपने धर्म में अडिग रह कर प्रत्येक कार्य कौशलपूर्ण ढंग से करेगा एवं फल की कामना का त्याग करेगा। कृष्ण, अर्जुन के अन्तर्मन में चल रहे द्वन्द्व को समाप्त करने के साथ ही सम्पूर्ण मानव को इस द्वन्द्व समाप्त करने की शिक्षा देते हैं। वे कहते है, मै सब भूतों के हृदय में स्थित सबका आत्मा हूँ, मेरे विस्तार का अन्त नहीं है।

वेदानां सामवेदोस्मि देवानामस्मि वासवः
इन्द्रियाणां मनश्चस्मि भूतानामस्मि चेतना। ।। 10-22 ।।

कृष्ण यह भी कहते हैं,

अनन्याश्चिन्तयान्ता मां ये जनाः पर्युपासते।
तेषां नित्यभियुक्तानां योग क्षेम वहाभ्यहम्।।

जो अनन्य भाव से मेरे में स्थित हैं, पूर्ण रूप से जो मुझे समर्पित होते है, ऐसे भक्तों का भार मैं स्वयं वहन करता हूँ। उनका योग क्षेम मुझे करना पड़ता है, इसलिए कृष्ण कहते हैं।

योगस्थः कुरू कर्मणि संग त्यक्त्वा धनंजय।
सिय सियोंः समोभूत्वा समत्वं योग उच्चते।। 2-48 ।।

धार्मिक चेतना कभी भी अधिक समय तक बन्धन में नहीं रह सकती है। सृष्टि के मूल में जो विराट् चैतन्य है, वह इसे नष्ट होने देता। अन्तर्मुखी चेतना नित्य उसे उसकी वास्तविक स्वरूप का बोध करवाता रहता है। श्रीकृष्ण कहते हैं, विश्व के समस्त मानव कल्याणार्थ किया गया कार्य आदर्श कार्य है। विश्व के समस्त मानव का आह्वन करते हुऐ उन्होंने कहा है,

सर्वधर्मान्परित्यज्य मामेकं शरणं व्रज।
अहं त्वा सर्व पापेभ्यो मोक्षभिष्यामि मा शुचः।।

जहां ऐसा निर्भय आश्रय हो, वहां विनाश संभव नहीं है। यही कारण है कि एक आदर्श समाज के गठन के लिये, राष्ट्र निर्माण एवं विश्व शांति के लिये गीता के उपदेशों का आदर्श मानकर इसे महान् समाज सुधारकों ने जन मानस तक पहुंचाने का कार्य किया है। आज पुनः ऐसे युग पुरूष की आवश्यकता महसूस की जा रही है, जो समस्त संकीर्ण भावनाओं का त्याग कर मानव कल्याण के लिये सर्मपण भाव से कार्य करें एवम् आदर्श समाज संरचना में योगदान दें।

संदर्भ ग्रन्थ सूची

1. श्रीमद्भगवदगीता
2. गीता रहस्य लोकमान्य तिलक, पृ. 1
3. यंग इंडिया-महात्मा गांधी।
4. The Religion of Man, Tagore, p.75

16

भगवद्गीता और गीतार्थसंग्रह

दुनियाभर के आध्यात्मिक ग्रंथों में भगवद्गीता का अप्रतिम स्थान है। गीता महाभारत महाकाव्य की एक उपकथा है, किन्तु महाभारत की सारी गरिमा, लोकप्रियता और उसका सौंदर्य आदि सभी कुछ इसी गीता के कारण है। महाभारत एक ऐतिहासिक ग्रंथ माना जाता है, पर मेरे विचार से उसे ऐतिहासिक के बजाय धर्मग्रन्थ मानना अधिक उचित होगा। यदि ऐतिहासिक ही कहना है, तो उसे आत्मा का इतिहास कहना चाहिए, जो हमें यह नहीं बताता कि हज़ारों वर्ष पहले क्या हुआ था, अपितु यह बताया है कि प्रत्येक मनुष्य-देह में क्या जारी है, इसमें कौरव और पाण्डव के माध्यम से अधर्म और धर्म, अन्याय और न्याय अथवा अनैतिक और नैतिक के बीच नित्य चलने वाली लड़ाई का वर्णन है।

वर्णन की अपनी अनोखी शैली के कारण भगवद्गीता लोकप्रियता के उच्च शिखर पर स्थापित है। गीता के दो अत्यन्त मोहक पात्र हैं-एक जिज्ञासु अर्जुन और दूसरे स्वंय नारायण या वासुदेव। इन्हीं दोनों के संवाद रूप में गीता का उपदेश व्यक्त हुआ है। गीता का उपदेश एक ऐसे नाज़ुक समय पर किया गया था, जब कि न केवल देश अपितु स्वयम् धर्म का ही अस्तित्त्व संकट ग्रस्त हो गया था। यद्यपि गीता का साक्षात् उद्देश्य किसी नीतिशास्त्र अथवा तत्त्वमीमांसीय सिद्धांत की स्थापना करना नहीं था, किन्तु अर्जुन जैसे जिज्ञासु भक्तवत्सल की समस्याओं का समाधान करने में स्वयं पुरुषोत्तम भगवान् कृष्ण जैसे सर्वज्ञ और सर्वशक्तिमान के मुखारविन्द से जो कुछ भी निःसृत हुआ, वह सम्पूर्ण अध्यात्मशास्त्र विशेषतया वेदान्तशास्त्र अथवा हिन्दू धर्म शास्त्र का निचोड़ साबित हुआ। गीता को उपनिषदों का सार मानते हुए गीता-ध्यान में अलंकार युक्त पर यथार्थ वर्णन इस प्रकार किया गया है।

सर्वोपनिषदो गावो दोग्धा गोपालनन्दनः।
पार्थोवत्सः सुधीर्भोक्ता दुग्धं गीतामृतम् महत्।।

इसलिए इसका पूरा नाम श्रीमद्भगवद्गीता-उपनिषद् है। गीता सर्वशास्त्रमयी, धर्ममयी और सर्वज्ञान-प्रयोजिका है-

तस्मसद्धर्ममयी गीता सर्वज्ञान प्रयोजिका।
सर्वशास्त्रमयी यस्मात् तस्माद्गीता विशिष्यते।।

वास्तव में पुराणों ने गीता का इतना प्रचार किया कि उसका महत्त्व उपनिषदों या श्रुतिप्रस्थान तथा ब्रह्मसूत्र या न्यायप्रस्थान से अधिक हो गया। वह वेदान्त का केवल स्मृति प्रस्थान नहीं रहा। उसने जितना वेदान्त का प्रचार किया, उतना किसी अन्य ग्रन्थ ने नहीं किया। यदि कोई जिज्ञासु हिन्दु धर्म का सार समझने हेतु किसी एक ग्रन्थ को चाहे, तो निर्विवाद रूप से ज्ञानीजन उसे श्रीमद्भगवद्गीता का ही नाम सुझाएँगे। बिना गीता पर भाष्य लिखे कोई वेदांत का प्रतिष्ठित आचार्य हो ही नहीं सकता है। वेदांत के आचार्यों के बीच जितना मतभेद ब्रह्मसूत्र के सूत्रों को लेकर है, उतना गीता को लेकर नहीं है। यही कारण है कि गीता पर बहुत अधिक भाष्य लिखे गए। जितने वेदान्त-संप्रदाय हैं, उतने ही गीता के भाष्य भी हो गए हैं।

भगवद्गीता पर सर्वाधिक टीकाएं अद्वैतवादियों की है। अद्वैतग्रन्थकोश[1] में कुल 39 व्याख्याओं का उल्लेख है, जिसमें से लगभग दो दर्जन तो अकेले शंकराचार्य के गीता भाष्य पर टीकाएं लिखी गई हैं। गीता की अद्वैतपरक टीकाएं निर्विशेषाद्वैतवाद को अंगीकार करते हुए इस निर्णय पर पहुँचती हैं, कि गीता शास्त्र ज्ञानमार्ग की शिक्षा देता है, यद्यपि उन्होंने भक्तिमार्ग को व्यर्थ नहीं बताया है। उनके मत से भक्तियोग का महत्त्व मुमुक्ष के जीवन में आदि से लेकर अन्त तक बना रहता है।

यावदायुस्त्वया वंद्यो वेदान्तोः गुरुरीश्वरः।
मनसा कर्मणा वाचा श्रुतिरेवैष निश्चयः।।

अर्थात् श्रुति का यह निश्चय है कि यावत् जीवन वेदान्त, गुरु तथा ईश्वर की वन्दना करनी चाहिए[2]।

अद्वैतवाद का केन्द्रीय सिद्धान्त "ब्रह्म सत्यं जगन्मिथ्या जीवो ब्रह्मैव नापर" है अर्थात् एकमात्र निर्विशेष ब्रह्म की ही सत्ता है, जगत् मिथ्या है और जीव अन्ततः ब्रह्म से अभिन्न है। निर्विशेष ब्रह्म के प्रति किसी भी प्रकार की धार्मिक भावना की अतृप्ति जगत का निषेध एवं जीवाद्वैतवाद की स्थापना ये तीन ऐसे विन्दु थे, जिनकी प्रतिक्रिया में एक ऐसे मत की स्थापना हुई जिसे विशिष्टता कहते हैं। जिसमें जगत् की सत्यतापूर्वक जीव की वास्तविकता पर बल देते हुए ईश्वर को परमतत्व के रूप में प्रतिपादित किया गया है। इसमें ईश्वर की पुरुषवादी धारणा को ब्रह्मवादी दर्शन से संयुक्त कर दिया गया है।

भगवद्गीता के विशिष्यद्वैतवादी भाष्यों में गीतार्थसंग्रह भाष्य यामुनाचार्य जी का ग्रन्थ है। जो रामानुज के पूर्ववर्ती थे। विशिष्यद्वैत-मत के संस्थापक आचार्यों में पहला नाम नाथमुनि का आता है, किन्तु दुर्भाग्य से आज उनका कोई भी ग्रन्थ

उपलब्ध नहीं है। नाथमुनि के बाद उनके पौत्र यामुनाचार्य, जिन्हे आलवन्दार भी कहा जाता था, को हम इस मत का व्यवस्थित रूप संस्थापक कह सकते हैं। गीतार्थ संग्रह अपने तरह का अनोखा गीता भाष्य है। इसमें मात्र बत्तीस श्लोक हैं, जो भगवद्गीता की संक्षिप्त टीका या तात्पर्य है। गीता के प्रत्येक अध्याय के प्रतिपाद्य को एक-एक श्लोक के माध्यम से यहाँ प्रस्तुत करने का अद्भुत उद्योग किया गया है। प्रारम्भ के चार श्लोकों में विषयोपस्थापन तथा अन्त के दस श्लोकों से गीतार्थ का उपसंहार करने का प्रयत्न किया गया है।

वेदांत के भिन्न-भिन्न संप्रदायों ने अपने-अपने अनुसार गीता के प्रतिपाद्य विषय की मीमांसा करते हुए मनुष्य के चरम लक्ष्य, उसका स्वरूप एवं उसकी प्राप्ति का उपाय बताया है। जहाँ तक चरम लक्ष्य की बात है, उसमें सभी एक मत से स्वीकार करते हैं कि आत्मा या जीव की अपने स्वरूप में अवस्थिति अर्थात् आत्म साक्षात्कार अथवा ब्रह्म साक्षात्कार अथवा मोक्ष ही मनुष्य का परम प्राप्तव्य है। रही बात परमतत्व के स्वरूप एवं उसकी प्राप्ति के उपाय की, तो उनमें कुछ भिन्नताएँ अवश्य हैं। जहाँ अद्वैतवादी परमतत्व को निर्गुण एवं निर्विशेष मानते हुए इसकी प्राप्ति ज्ञान से संभव मानते हैं, वहीं विशिष्यद्वैती इसे सगुण एवं सविशेष मानते हुए भक्ति को इसकी प्राप्ति के लिए आवश्यक बताते हैं।

भगवद्गीता के व्यावहारिक उपदेश का जहां तक प्रश्न है, वह बिलकुल स्पष्ट है। इसका कारण वह परिस्थिति है, जिसमें गीता का उपदेश किया गया था। प्रारम्भ में हम अर्जुन को विषण्ण और युद्ध से विमुख देखते हैं, किन्तु भगवान् कृष्ण के उपदेश के फलस्वरूप वह युद्ध के लिए कृत निश्चय हो जाता है। यदि यहां हम कर्म को गीता का सार न मानें, तो इस उपदेश की सार्थकता पर ही प्रश्न चिह्न लग जायेगा, किन्तु जब हम उपदेश का बारीक़ी से अध्ययन करते हैं, तो यह बात स्पष्ट होने लगती है कि इसका तात्पर्य कर्म तो है, किन्तु यह कर्म पूर्णरूपेण कामना या आसक्ति से रहित निष्काम कर्मयोग है। निष्काम कर्मयोग बिना ज्ञान और भक्ति के संपादित नहीं हो सकता है। गीता में अनेक स्थानों पर फलाकांक्षा का त्याग करके समत्वभाव से कर्म करने की बात कही गयी है[3]।

भगवद्गीता का मर्म भगवद्गीता में ही है। गीता का निहितार्थ भलीभांति समझने के लिए हमें श्रीकृष्ण को भगवान मानना अनिवार्य है। गीता के प्रत्येक अध्याय में श्रीं कृष्ण को भगवान् कहकर ही सम्बोधित किया गया है। यदि हम श्री कृष्ण को सामान्य ज्ञानवान व्यक्ति मानने की भूल करेंगे, तो गीता के अभिप्राय को जानने से वंचित रह जायेंगे। हमें अर्जुन को भी स्वयम् साक्षात् योगेश्वर भगवान्

कृष्ण का भक्त, शिष्य और सखा मानना होगा, न कि सांसारिक समस्याओं से घिरा हुआ सामान्य मनुष्य। गीता में अर्जुन के माध्यम से वे सारे प्रश्न उठाए गए हैं, जिनका सामना प्रत्येक संसारीजन को करना पड़ता है, अतएव अर्जुन को दिया गया उपदेश न केवल अर्जुन को, अपितु वह प्रत्येक मनुष्य, चाहे वह ज्ञानी हो अथवा अज्ञानी, सबको समान रूप से दिया गया है, अर्थात् गीता सर्वकल्याणकारी है। इसका संकेत हमें कृष्ण द्वारा दिए गए उपदेश जिसमें भगवान् ने कहा है कि-यह अविनाशी योग मैंने विवस्वान (सूर्य) को दिया। उन्होंने मनु का और और मनु ने इक्ष्वाकु को दिया। इस प्रकार परम्परा से प्राप्त, राजर्षियों द्वारा जाना हुआ वह योग जो अधिक काल के बल से नष्ट हो गया था, उसे मैं आज तुझे बता रहा हूँ, क्योंकि तू मेरा प्रिय भक्त, शिष्य और सखा है[4]।

पुनः भगवान का यह कहना कि मेरे और तेरे अनेक जन्म हो चुके हैं, यद्यपि इसे तू नहीं जानता, जब कि मैं जानता हूँ, कि उन्हें कैसे धर्म की रक्षा के लिए, सज्जनों की रक्षा के लिए एवं दुष्टों के संहार के लिए बार-बार जन्म लेना पड़ता है, जबकि वे अजन्मा, अविनाशी तथा समस्त भूत मात्र के ईश्वर हैं[5] और इतना ही नहीं, अपितु अर्जुन का उन्हें आदि देव, पुराण पुरुष विश्व के परम आधार, सभी कुछ जानने वाले और जानने योग्य, अनन्तरूप इस चराचर जगत् में व्याप्त मानना एक भक्त का भगवान् के प्रति परम विश्वास है। यहाँ स्वयं भगवान् का भक्त को आश्वासन और भक्त का भगवान् में पूरा भरोसा है, जिसकी अनिवार्य परिणति निःसंदेह रूप से भक्ति योग ही है। यामुनाचार्य ने गीतार्थसंग्रह के पहले ही श्लोक में गीता और उसके प्रतिपाद्य का स्वरूप स्पष्ट किया है। गीतार्थसंग्रह पर वेदान्त देशिका ने 'गीतार्थसंग्रह' रक्षा नाम की टीका लिखी है। इसमें देशिक ने यामुन के अभिप्राय को ही और अधिक स्पष्ट किया है।

स्वधर्मज्ञान वैराग्य साध्यभक्त्येक गोचरः।
नारायणः परब्रह्म गीताशास्त्रे समीरितः।। 1।।[7]

अर्थात् 'गीता' का परमतत्तव शंकर अद्वय, अनिर्वचनीय निर्विशेष पर ब्रह्म नहीं है, वरन् वह परमतत्व भगवान नारायण है। नारायण और श्रीकृष्ण अभिन्न हैं। उनकी प्राप्ति कर्मयोग या ज्ञानयोग से नहीं, अपितु एक मात्र भक्ति द्वारा हो सकती है। इसी श्लोक में यह भी कहा गया है कि गीता भक्तियोग का शास्त्र है। देशिक ने अपनी रक्षा में इसे और अधिक स्पष्ट करने का प्रयास किया है।

"स्वधर्माः-स्ववर्णाश्रमनियत शास्त्रार्थाः, स्वे स्वे कर्मण्यभिरत संसिद्धि लभते नरः।(गीता 18.45)"[8] अर्थात् शास्त्रों द्वारा नियत वर्ण और आश्रम धर्म के अनुरूप कर्त्तव्य करने वाला ही मोक्ष प्राप्त करता है। इसके समर्थन में उन्होंने गीता शास्त्र का उद्धरण भी दिया है। पुनः वैराग्य की व्याख्या करते हुए कहा है कि-"वैराग्यं-

परमात्मव्यतिरिक्तेषु सर्वेषु विरक्तिः, परमात्मनि यो रक्तो विरक्तोऽपरमात्मनि। (वर्ह०स्मृति) इति मुमुक्षो प्रतिपादनात्। तथा च दृष्यनुश्रविकविषयवितृष्णस्य वशीकार संज्ञा वैराग्यम् (1:15) इति।[9] अर्थात् परमात्मा से व्यतिरिक्त जो भी है, उन सबमें विरक्ति वैराग्य है। देशिक बृह०स्मृति से उद्धरण देते हुए कहते हैं कि परमात्मा में जो अनुरक्त है, वह परमात्मा से भिन्न सभी में विरक्त होता है। इस प्रकार अन्वय व व्यतिरेक रूप से वैराग्य को मोक्ष के लिए आवश्यक बताया है और इसके समर्थन में पातंजल योग को भी उद्धृत किया है। ऐसा वैराग्य परमात्मा में पूर्ण समर्पण के बिना हो ही नहीं सकता है। पुनः देशिक ने भक्तियोग को और अधिक स्थापित करते हुए कहा है "एतदुक्तं भक्त्येकगोचरः भक्तरेवंगोचरः न्यान्यस्येत्यर्थः। एतेनर कर्मसमुच्चय वाक्यार्थज्ञानादिपक्षा प्रतिक्षिप्ताः"[10] अर्थात् नारायण या श्री कृष्ण की प्राप्ति का एक मात्र उपाय भक्ति ही है, ऐसा कहकर यामुन के अभिप्रेत अर्थ को और अधिक सुस्पष्ट कर दिया है। इसी प्रकार परब्रह्म के रूप में अभिप्रेत नारायण (पुरुषोत्तम श्रीकृष्ण) रूप आर्थ को स्पष्ट करते हुए देशिक ने "अज्ञान संशयविपर्यय प्रतिक्षेपेण परमाप्राप्यत्वप्रापकात्व, सर्वकारणत्व, सर्वरक्षकत्व सर्वसंहर्तत्व-सर्वाधिककत्व, सर्वधारत्व-सर्वनियन्तृत्व-सर्वशेषित्व, सर्ववेद-वेद्यत्व-सर्वहे-यरहितत्व-सर्वपापमोचकत्व-सर्वमाश्रयणीयत्वादिभिः स्वभावैः समस्तवस्त्वर-विलक्षणतया पुरूषोतत्त्मत्वेन प्रतिपादित इत्यर्थः"[11] अर्थात् अज्ञान संशय विपर्यय आदि से मुक्त परम प्राप्तव्य पुरुषोत्तम जो सभी के कर्ता, धर्ता एवं संहर्ता है, जो सर्वाधिक सर्वाधार, सर्वनियन्ता सर्वाशेष, सभी प्रकार से जानने योग्य सभी पापों को हरने वाले सबसे विलक्षण आदि प्रयुक्त विविध विशेषणों के द्वारा भगवान नारायण को पुरुषोत्तम के रूप में प्रतिष्ठापित किया है।

यामुनमुनि गीता का तात्पर्य कर्म ज्ञान से साध्य भक्तियोग मानते हैं। इसे वे सभी प्रकार के समुच्चय से भिन्न करते हैं, अतः एक मात्र भक्तियोग ही उनके मत से गीता का तात्पर्य सिद्ध होता है। पुनश्च, यामुन मुनि ने अपने गीतार्थ संग्रह के एक-एक श्लोक द्वारा गीता के प्रत्येक अध्याय के तात्पर्य को प्रस्तुत करते हुए स्पष्ट किया है कि कर्म योग से ज्ञानयोग और ज्ञानयोग से भक्तियोग सिद्ध होता है। फलतः कर्मज्ञानानुग्रहीत भक्ति से ईश्वर के प्रति सर्वसमर्पण भाव स्फुट और दढ़ होता है। यामुनाचार्य ने स्पष्टतः कर्म योग और ज्ञानयोग से अनुग्रहीत "ज्ञान कर्मात्मिकेनिष्ठे योगलक्ष्ये सुसंस्कृते।"[12] भक्ति योग को गीता का प्रतिपाद्य माना है। यामुनाचार्य के अनुसार कर्मयोग है "कर्मयोगस्तपस्तीर्थदान यज्ञादिसेवनम"[13]। अर्थात् तपस्या तीर्थ, दान, यज्ञ आदि का फलोदयपूर्वक परिग्रह ही कर्मयोग है, पुनश्च उनके अनुसार ज्ञान योग है "ज्ञानयोगो जितस्वान्तौः परिशुद्धत्मनि स्थितिः"[14] अर्थात् निरंतर चिंतनरूप से

शुद्ध अन्त: करण वाले साधक की परिशुद्धि परमात्मा में चिंतानरूप स्थिति ज्ञान योग है और भक्ति योग है "परौकान्ताप्रत्याध्यानदिषु स्थिति:"[15] अर्थात् परब्रह्म या नारायण भगवान में एकान्तिक प्रीति के द्वारा उनके चरणकमलों में सर्वस्व समर्पण भावसे ध्यान, अर्चन आदि भक्तियोग है। इन तीनों योगों के बीच परस्पर कोई विरोध नहीं है। इनके बीच बाध्य बाधक भाव का अभाव है। तीनों योगो के बीच सामंजस्य है। जहाँ कर्मयोग ज्ञान का सहकारी है, वहीं कर्मयोग में ज्ञान और भक्ति का अनुवर्तन होता है। पुन: कर्म और ज्ञान भक्ति के सहकारी हैं, अत: इन तीनों योगों में परस्पर अविरोध है। बाद के विशिष्यद्वैतियों ने शरणागति अवस्था के लिए प्रपत्ति और न्यास जैसे शब्दों का प्रयोग किया है, जिसके बीज यामुनाचार्य के गीतार्थ संग्रह में विद्यमान हैं। "स्वयाथात्म्यं प्रकृत्याऽस्य तिरोधिश्शरणागति:[16]" अर्थात् अपने याथात्म्यस्वरूप परमात्मा में स्वाभाविक रूप से जीव का तिरोभाव शरणगति है। जब जीव अपने अहंभाव को छोड़कर स्वभाविक रूप से प्रियतम परमात्मा में अपने को तिरोहित कर देता है, तो वही शरणागति है। पूर्ण शरणागति ही प्रपत्ति है। यद्यपि प्रपत्ति का उल्लेख गीतार्थ संग्रह में नहीं मिलता है। प्रपत्ति शरणागति ही है, क्योंकि प्रपन्न कभी मुक्ति की चिन्ता नहीं करता, किसी विशेष प्रकार की मुक्ति प्राप्त होने पर भी उसकी उसमें रुचि नहीं होती। किसी भी प्रकार की कामना अथवा विशिष्ट स्थिति की चाह अहंकार है, जिससे प्रपत्ति अथवा शरणागति में बाधा पड़ती है। अहंकार के सूक्ष्मातिसूक्ष्म संस्कारों के पूर्ण परित्याग द्वारा ही प्रपत्ति का मार्ग प्रशस्त होता है।

अत: निष्कर्षत: यह कहा जा सकता है कि गीता का तात्पर्य कर्म और ज्ञान से साध्य भक्तियोग है। कर्म, ज्ञान और भक्ति में परस्पर कोई विरोध नहीं है। ईश्वर प्राप्ति के लिए कर्मयोग प्रारंभिक कारण हैं, ज्ञान बीच की अवस्था है और भक्ति चरम अवस्था है। कर्मयोग शास्त्रसम्मत कर्म का अनुष्ठान रूप होने से जहां एक ओर सर्वसाधारण के लिए जीवन व्यापार की मौलिक आवश्यकता है, वहीं उस ममुक्षु के लिए जिसकी चित्तभूमि भक्ति रूप उच्चतम ज्ञान की प्राप्ति में समर्थ नहीं है, वह ज्ञान प्राप्ति का सोपान है। कर्म साक्षात् नहीं, अपितु ज्ञान द्वारा भक्ति का प्राप्त कराता है। केवल शुष्क ज्ञान भी ईश्वर की प्राप्ति में समर्थ नहीं हो सकता है, इसलिए ईश्वरार्पण भक्ति में पर्यवसित कर्मशोधित ज्ञान ही मोक्ष का साधन है। अस्तु, भक्ति को ही गीता का मुख्य प्रतिपाद्य कहा जा सकता है।

उद्धरण

1. अद्वैत ग्रंथकोष, कांचीपुरी मद्रास 1958 में प्रकाशित।

2. तत्त्वोपदेश, 86
3. गीता. 2.31, 38, 47, 56,57, 3.19, 22
4. वही. 4.1-3
5. वही, 4.4.-8
6. वही, 11. 38-41
7. गीतार्थसंग्रह. 1
8. गीतार्थ संग्रहरक्षा. पृ.1
9. वही. पृ० 1
10. गीतार्थसंग्रह-2
11. गीतार्थसंग्रहरक्षा.पृ०3
12. गीतार्थसंग्रह.2
13. गीतार्थसंग्रह.23
14. वही
15. गीतार्थसंग्रह.24
16. वही.11

संदर्भग्रंथ सूची

1. श्रीमद्भगवद्गीतारहस्य, बालगंगाधर तिलक, अनु०-माधवराव जी सप्रे, लो० तिलक मंदिर, पूना।
2. श्रीमद्भगवद्गीताय थारम्प, श्रीमद् ए०सी० भक्तिवेदांतेस्वामी प्रभुपाद, भक्ति वेदांत बुक ट्रस्ट, मुंबई।
3. अद्वैत और विशिष्यद्वैत वेदांत दीनानाथ सिंह, नार्दर्न बुक सेंटर, नई दिल्ली।
4. पातंजल योग दर्शन, श्रीमत् स्वामी हरिहरानंद-आरण्य, मोतीलाल बनारसदास, वाराणसी
5. स्टडीज इन रामानुजवेदांत, दिल्ली 1957
6. ए हिस्ट्री आफ इण्डियन फिलासफी, सुरेन्द्रनाथ दासगुप्त, गुप्त-भाग 3 कैम्ब्रिज, 1940
7. गांधी साहित्य-गीतामाता, महात्मागांधी, सस्ता साहित्य मंडल, नई दिल्ली।
8. श्रीमद्वेदांत देशिक ग्रंथमाला-(व्याख्यान विभाग द्वितीय संपुट) श्रीमद्गीतार्थ संग्रहरक्षा।
9. संस्कृत-वाङ्मय का बृहद् इतिहास दशम खण्ड, वेदांत, संपा० संगमलाल पाण्डेय उत्तरप्रदेश संस्कृत संस्थान, लखनऊ।
10. सिद्धित्रय, यामुनमुनि

17

गीता का समत्व योग

भारतीय संस्कृति में समत्व की साधना ही सम्पूर्ण मानव जीवन के आचार दर्शन का सार है। आचारगत सब विधि निषेध और प्रयास इसी के लिये है। जहां जीवन है, चेतना है, वहाँ-वहाँ समत्व बनाए रखने के प्रयास दृष्टि गोचर होते हैं। स्वस्वरूप का अज्ञान ही उसे समत्व के केन्द्र से च्युत करके वाह्य पदार्थों में आसक्त बना देता है। व्यक्ति शरीर परिवार तथा संसार के अन्य पदार्थों के प्रति ममत्वभाव रखता है। इसी रागात्मक सम्बन्ध के कारण वह बन्धन या दुःख को प्राप्त करता है 'पर' में आत्म बुद्धि से व्यक्ति में अंसख्य वासनाओं एवं कामनाओं के उद्वेगों का जन्म होता है। मनुष्य इन कामनाओं के वशीभूत होकर इनकी तृप्ति की पूर्ति के लिए सदैव आकुल बना रहता है, यही उसके दुःख का मूल कारण है। नैतिक साधना का कार्य इसी संघर्ष को समाप्त कर समतापूर्ण दृष्टि का अभ्युदय करना है, जिससे वह अपनी ऊर्जाओं को जोड़कर आत्मशक्ति को प्रकट कर सके। आत्मा की समत्व के केन्द्र से च्युति ही उसे 'स्व' और 'पर' के दो भागों में बांट देती है। नैतिक चिन्तन में हम इसे क्रमशः चिन्तन में हम इसे क्रमशः राग और द्वेष कहते हैं।

भारतीय चिन्तन में राग द्वेष से ऊपर उठना सम्यक जीवन की अनिवार्य शर्त मानी गई है। गीता का नैतिक आदर्श इस द्वन्द्वातीत साम्यावस्था की उपलब्धि है। गीता के अनुसार इच्छा राग, द्वेष से उत्पन्न द्वन्द्व ही अज्ञान है, मोह है, जो द्वन्द्व से ऊपर उठ जाता है, वही परम पद मोक्ष को प्राप्त हो जाता है।

जैन तथा बौद्ध दर्शनों में भी 'समत्व योग' को स्वीकार किया है। जैन दर्शन के नैतिक एवं आध्यात्मिक साधना के मार्ग को 'समत्व-योग' कह सकते हैं। इसे जैन पारिभाषिक शब्दावली में 'सामयिक' कहा जाता है। बौद्ध आचार दर्शन में साधना का जो अष्टंगिक मार्ग है, उसमें प्रत्येक साधना पक्ष का सम होना अनिवार्य है बुद्धि, दृष्टि और आचरण के साथ लगा हुआ 'सम' प्रत्यय बौद्ध दर्शन में 'समत्वयोग' का प्रतीक है, जो बुद्धि, दृष्टि और आचरण को सम बनाने का निर्देश देता है। गीता

के आचार दर्शन का मूल स्वर समत्वयोग की साधना है। गीता को योगशास्त्र कहा गया है। योग शब्द 'युजिर योगे', 'युज समाधौ' तथा युज संयमने आदि अनेक धातुओं से बना है, जिसका अर्थ है, जोड़ना, एकाग्रता (समाधि) तथा संयमन करना। डॉ० राधाकृष्णन् के शब्दों में योग का अर्थ है-अपनी आध्यात्मिक शक्तियों को एक स्थल पर संचित करना, सन्तुलित करना और बढ़ाना है पांतज्जल के अनुसार 'योग' वह अवस्था है, जिसमें मन की स्थिरता होती है। 'गीता' में योग शब्द का प्रयोग कही ज्ञान, कहीं भक्ति और कर्म और कहीं ध्यान अर्थ में किया गया है, अतः यह सामान्य वर्ग के लिये निश्चय कर पाना कठिन है कि गीता को योग का कौन सा रूप मान्य है? आचार्य शंकर गीता के योग को ज्ञानयोग तिलक कर्मयोग तथा रामानुजाचार्य निम्बार्क और वल्लाभाचार्य भक्ति योग कहते हैं। गांधी जी उसे अनासाक्तियोग कहकर कर्म और भक्ति का समन्वय करते हैं, तो राधाकृष्णन् उसमें प्रतिपादित ज्ञान, भक्ति और कर्मयोग को एक दूसरे का पूरक मानते हैं। समस्त गीता शास्त्र में योग की दो व्याख्याएं मिलती हैं।

1. समत्व योग उच्यते (2/48)।
2. योगः कर्मसु कौशलम् (2/50)।

गीता एक योगशास्त्र है। वह आदर्श और यथार्थ में सन्तुलन लाती है। हमारे भीतर यह असन्तुलन दो स्तरों पर है। एक चेतना के शुभ और अशुभ पक्ष में। दूसरे हमारे बहिर्मुखी स्व और वाह्य वातावरण के मध्य। गीता योग की इन दो व्याख्याओं द्वारा इन दोनो संघर्षों में विजयश्री प्राप्त करने का सन्देश देती है। संघर्ष के उस रूप को जो हमारी चेतना के शुभ और अशुभ पक्ष में आत्मा के मध्य चल रहा है। उसकी पूर्णतः समाप्ति के लिये मानसिक समत्व की आवश्यकता है। यही समत्व योग है। इस स्तर पर कर्म की कोई आवश्यकता नहीं है। यहां योग का लक्ष्य हमारे अपने ही अन्दर है।

युज्यते एतदिति योगः, युज्यते अनेन इति योगः, युज्यते तस्मिन, इतियोगः लिखकर 'पातञ्जल योग' ये योग को धर्म प्रकार से परिभाषित किया है। किन्तु आत्मिक संघर्ष की सामप्ति के लिये व्यक्ति जो वाह्य प्रयत्न करता है, वहां कर्मयोग की आवश्यकता होती है। यहाँ योग की व्याख्या होगी 'योग' कर्मसु कौशलम्। यही गीता का कर्मयोग है। तिलक ने में योग शब्द का अर्थ, युक्ति उपाय, और साधन किया है, अतः गीता में योग शब्द का अर्थ साधन और साध्य उभय पक्ष में प्रयुक्त हुआ है। एक ही कर्म करने के अनेक साधन और उपाय हो सकते हैं, परन्तु उसमें जो सर्वोतम उपाय है उसे योग कहते हैं। गीता में योग की दूसरी व्याख्या 'समत्वं योग

उच्यते' यहां योग साधन नहीं, साध्य है। इस प्रकार गीता योग की दो व्याख्या प्रस्तुत करती है, साधन योग तथा साध्य योग।

ज्ञान कर्म, भक्ति और ध्यान सभी समत्व के लिये होते हैं, लेकिन गीता यह बताती है कि बिना समत्व के ज्ञान यथार्थज्ञान नहीं बनता, जो समत्वदृष्टि रखता है, वही ज्ञानी है। इसी प्रकार कर्म और भक्ति क्षेत्र में भी समझना चाहिये। 'समत्व' वह सार है, जिसकी उपस्थिति में ही ज्ञान कर्म और भक्ति का कोई मूल्य या अर्थ है। वस्तुतः ज्ञान, कर्म और भक्ति जब तक समत्व से युक्त नहीं होते, तब तक ज्ञान मात्र ज्ञान रहता है, वह ज्ञान योग योग नहीं बनता, कर्म मात्र कर्म रहता है, कर्म योग नहीं बनता, भक्ति मात्र भक्ति रहती है, भक्ति योग नहीं होता। समत्व ही वह शक्ति है, जिसमें ज्ञान, ज्ञानयोग के रूप में, कर्म, कर्मयोग के रूप में और भक्ति भक्तियोग के रूप में बदल जाता है।

इस प्रकार गीता का यथार्थयोग 'समत्वयोग' है, 'गीता के छठे अध्याय में श्रीकृष्ण कहते हैं कि हे अर्जुन! तपस्वी, ज्ञानी और कर्मकाण्डी सभी से योगी अधिक श्रेष्ठ है, अतः तू योगी हो जा। यह और अधिक स्पष्ट हो जाता है कि गीता सार का उद्देश्य ज्ञान, कर्म भक्ति अथवा तप की साधना का उपदेश मात्र नहीं, अन्यथा अर्जुन को ज्ञानी, तपस्वी, कर्मयोगी बनने का उपदेश दिया जाता, न कि योगी बनने का। गीता में अनेक स्थलों पर समत्व की शिक्षा दी गयी है। इस प्रकार समत्वयोग का तात्पर्य चेतना का संघर्ष या द्वन्द से ऊपर उठ जाना है, वह निराकुल निर्द्वन्द्व दशा का सूचक है।

सन्दर्भ

1. गीता 15/5
2. गीता 7/27, 28
3. योगसूत्र 1/2
4. गीता (शाकरभाष्य)2/11
5. भगवद्गीता (रामा०)पृ० 55
6. गीता रहस्य-पृ० 60
7. गीता 5/18, 6/46, 2/48, 4/23, 6/48, 6/7, 6/32, 2/49, 2/53, 12/4, 12/7

18

'कर्म, ज्ञान और भक्ति ही गीता का सार है गीतार्थसंग्रहः'

विक्रमीय सम्वत् 1010 में जन्में वैष्णव आचार्य आलबन्दार यामुन मुनि ने श्रीमद्भगवद्गीता पर 'गीतार्थ संग्रह' नाम से एक अति लघु कारिकाग्रन्थ लिखा, जिसमें मात्र 32 कारिकाएं हैं। इन 32 कारिकाओं में यामुनाचार्य ने गीता का सार प्रस्तुत किया है। आचार्य वेदान्तदेशिक ने इन 32 कारिकाओं पर एक टीका की रचना की है, जिसका नाम है-गीतार्थ संग्रह रक्षा।

श्री यामुनाचार्य विशिष्यद्वैत मत के प्रतिष्ठापक आचार्य थे। गीतार्थ संग्रह के अनुसार गीता कर्मयोग, ज्ञानयोग एवं भक्तियोग का समन्वयक ग्रन्थ है। ये तीनों ही प्रकार के योग विशिष्यद्वैतवाद को पुष्ट करते हैं। विशिष्यद्वैतवाद के अनुसार यामुनाचार्य ने भगवान् वासुदेव को पुरुषोत्तम स्वीकार किया। जीव अंश है और ईश्वर अंशी है। जीव अपने समस्त कर्मों के लिये ईश्वर पर आश्रित रहता है। जीव और ईश्वर यद्यपि नित्य पृथक् तत्त्व हैं, फिर भी ईश्वर के बिना जीव अकिंचित्कर हैं

यामुनाचार्य ने बताया कि यह दृश्यमान निखिल जगत् ब्रह्म का परिणाम है। ब्रह्म ही जगत् के रूप में परिणत हो गया है। जगत् और जीव दोनों ब्रह्म के शरीर हैं। आत्मा और शरीर दोनों अभिन्न हैं, इसलिये आत्मा को गीता में देही कहा गया है। ईश्वर सविशेष, सगुण, कल्याणगुणनिधि, सर्वनियन्ता, सर्वान्तर्यामी और सर्वव्यापक है। जीव उसका दास है। कर्म, ज्ञान और भक्ति जीव का स्वधर्म है।

गीतार्थ संग्रह में यामुनाचार्य ने कर्मयोग, ज्ञानयोग तथा भक्ति योग का संक्षिप्त विवेचन प्रस्तुत किया है। कर्म, ज्ञान और भक्ति के साथ जो योग जुड़ा हुआ है उसका अर्थ है आसक्ति और फलाकांक्षा को छोड़कर कर्म, ज्ञान और भक्ति का अर्जन करना। योग के बिना ये तीनों कर्म, ज्ञान और भक्ति साधारण पुरुषों के धर्म बन जाते हैं।

कर्मयोग

कर्मयोग की व्याख्या यामुनाचार्य करते हैं-

कर्मयोस्तपस्तीर्थदानयज्ञादि सेवनम्।

-गीतार्थसंग्रहः, कारिका 23

अर्थात् तप, तीर्थ, दान, यज्ञ आदि का सेवन करना ही कर्मयोग है। द्वन्द्वों को सहन करने का नाम तप है। शारीरिक, वाचिक और मानस के भेद से तप तीन प्रकार का है। सात्त्विक, राजस और तामस के भेद से यह तप पुनः तीन प्रकार का हो जाता है। परम पद की प्राप्ति के लिये केवल सात्त्विक तप ही अनुष्ठेय है। राजस् और तामस तप योगियों के लिये वर्जनीय है।

गुरु, माता, पिता, ऋषि और सिद्ध पुरुषों की सेवा करना ही तीव्र सेवन कहा जाता है। अन्न-वस्त्र और विद्या दूसरों को प्रदान करना दान है। सात्त्विक, राजस और तामस् के भेद से यह भी तीन प्रकार का हो जाता है। स्वार्थपरित्याग पूर्वक कर्मानुष्ठान यज्ञ कहलाता है। यह यज्ञ द्रव्ययज्ञ, ज्ञानयज्ञ, तपयज्ञ आदि के भेद से अनेक प्रकार का हो जाता है। इस प्रकार तप तीर्थ दान यज्ञदि का सेवन कर्मयोग कहलाता है। सेवन का अर्थ वेदान्तदेशिक करते हैं-

आफलोदयं सादरं निरन्तरपरिग्रहोऽत्र सेवनम्।

-गीतार्थसंग्रहः रक्षा 23

अर्थात् जब तक परमपुरूषर्थरूप फल की प्राप्ति न हो जाए, तब तक आदर पूर्वक निरन्तर इनका पालन करना ही सेवन है।

ज्ञानयोग

ज्ञानयोग की परिभाषा यामुनाचार्य ने इस प्रकार की है-

ज्ञानयोगो जितस्वान्तैः परिशुद्धात्मनि स्थितिः।

-गीतार्थसंग्रह, कारिका 23

जब साधक अपने अन्तःकरण पर विजय प्राप्त करके विशुद्ध आत्मस्वरूप में स्थित हो जाता है, तो यह अवस्था ज्ञानयोग कहलाती है। अन्तःकरण पर विजय तभी प्राप्त हो सकती है, जब लौकिक और दिव्यं सभी विषयों की नश्वरता को जानकर उनसे नितान्त वैराग्य प्राप्त कर लिया जाए। सांसारिक और दिव्य विषयों में एक सम्मोहन होता है। यह सम्मोहन अज्ञानी पुरुषों को ही अपनी ओर आकृष्ट करता है। तत्त्वज्ञानी इनके रहस्य को जानता है। इनको घातक कुटिल गति को पहचानता है। इसलिये इनके जाल में नहीं फँसता। स्मृति में कहा गया है-

न केचन जगद्भावास्तत्त्वज्ञं रंजयन्त्यमी।
नागरं नागरीकान्तं कुग्रामललना यथा।।

अर्थात् संसार के भोग्य पदार्थ तत्त्वज्ञानी का रंजन नहीं करते जिस प्रकार नागरी अंगनाओं का रसिक पुरुष ग्राम की ललनाओं में आसक्त नहीं होता।

इस प्रकार तत्त्वज्ञान प्राप्त करके साधक चित्त की वृत्तियों का निरोध करके उस पर विजय प्राप्त कर लेता है और चैतन्यरूप परिशुद्ध आत्मा में अवस्थित हो जाता है। यही ज्ञानयोग कहलाता है।

भक्तियोग

भक्तियोग का स्वरूप है–

भक्तियोगः परैकान्तप्रीत्या ध्यानादिषु स्थितिः।

–गीतार्थसंग्रहः 24

अर्थात् परब्रह्म में प्रगाढ़ प्रीति के साथ ध्यान में स्थित होना ही भक्तियोग कहलाता है। इसकी व्याख्या वेदान्तदेशिक करते हैं–

स्नेहपूर्वमनुध्यानं भक्तिरित्यभिधीयते।

अर्थात् स्नेहपूर्वक परब्रह्म का ध्यान ही भक्ति है।

शंका

यहीं पर शंका की जाती है कि अपने आराध्य के प्रति प्रीति तो कर्मयोग में भी होती है, ज्ञानयोग में भी अन्तः करण की शुद्धि के लिये नियत कर्म का अनुष्ठान बताया गया है। उसमें भी ईश्वर भक्ति का अनुप्रवेश है। भक्तियोग में भी उसकी अनुवृत्ति हो रही है। फिर इन तीनों में विभाजक रेखा क्या होगी?

समाधान

इसका उत्तर वेदान्तदेशिक देते हैं कि तीनों में अन्तर तो एकदम स्पष्ट है। कर्मयोग में क्रिया की प्रधानता है, ज्ञानयोग में अन्तःकरण की विजय की विशेषता है तथा भक्तियोग में ध्यान की प्रधानता है। हाँ, क्षीरशर्करा न्याय के अनुसार गुण के माध्यम से एक में दूसरे का अनुप्रवेश हो सकता है। यह अनुप्रवेश विभाजन का अवरोधक नहीं है अर्थात् जैसे क्षीर में शर्करा मिला देने पर भी दोनों मिलकर एक नहीं हो जाते। क्षीर तब भी क्षीर ही रहती है और शर्करा भी शर्करा ही रहती है। इसी प्रकार कर्मयोग, ज्ञानयोग और भाक्तियोग में प्रीति का मिश्रण होने पर भी तीनों की पृथक्ता बनी रहती है।

इस प्रकार कर्म, ज्ञान और भक्ति जब आत्मालोचन का साधन होकर योग बन जाते हैं, तब ये परम पुरुषार्थ के साधक बन जाते हैं-

नित्यनैमित्तिकानां च पराराधनरूपिणाम्।
आत्मदृष्टेस्त्रयोऽप्येते योगद्वारेण साधकाः।।

-गीतार्थसंग्रहः 25

उक्त तीनों योगों में कर्मयोगों और ज्ञानयोग परस्पर आत्मसाक्षात्कार के हेतु हैं। केवल परा भक्ति ही परमपद की प्राप्ति का साक्षात् साधन है। यही बात गीता में कही गई है-

समः सर्वेषु भूतेषु मद्भक्तिं लभते पराम्।।
भक्तया मामभिजानाति यावान्यश्चास्मि तत्त्वतः।
ततो मां तत्त्वतो ज्ञात्वां विशते तदनन्तरम्।।

-गीता 18/54-55

यही बात यामुनाचार्य कह रहे हैं-

प्रतिलभ्य परां भक्तिं तयैवाप्नोति तत्पदम्।

-गीतार्थ संग्रह 26

अर्थात् पराभक्ति को प्राप्त करके ही साधक कैवल्य पद को प्राप्त कर सकता है। पराभक्ति कैवल्य का ही साधन नहीं है, अपितु समग्र ऐश्वर्य की प्राप्ति भी इससे हो सकती है। काम और मोक्ष दोनों की प्राप्ति का साधन भक्तियोग है। ऐश्वर्यार्थी ऐश्वर्य प्राप्त करता है और आत्मार्थी कैवल्य प्राप्त करता है-

भक्तियोगस्तदर्थी चेत् समग्रैश्वर्यसाधकः।
आत्मार्थी चेत् त्रयोऽप्येते तत्कैवल्यस्य साधकाः।।

-गीतार्थसंग्रह 27

19

श्रीमद्भगवद्गीता की आज के जीवन में उपयोगिता

'सर्वशास्त्रमयी' व 'उपनिषत्-सार-सर्वस्व' गीता भारतीय मनीषा का सर्वाधिक अनमोल रत्न है। आध्यात्मिक उन्नयन हेतु इसकी महिमा असंदिग्ध है। स्वयं वेदव्यास 'महाभारत' में इसकी उन्मुक्त कण्ठ से प्रशंसा करते हुए कह उठते हैं-

'गीता सुगीता कर्तव्या किमन्यैः शास्त्रविस्तरैः।
या स्वयं पद्मनाभस्य मुखपद्माद्विनिः सृता।'

गीता जीवन जीने की एक कला है। आज के आपाधापी, उलझन व तनाव भरे जीवन में मनुष्य मात्र को एक स्वस्थ सोच, सम्यक् दृष्टि और आशावादी संदेश प्रदत्त करती हुई आदि गुरु शंकराचार्य जी के 'भगवद्गीता किञ्चित् धीता' के उद्घोष को अक्षरशः चरितार्थ करती है।

मृत्यु प्रत्येक जीवन का अनिवार्य सत्य है और जीवन की राह अत्यन्त जटिल। 'मृत्यु' के सच को बिना किसी घबराहट, अवसाद और निराशा के स्वीकार करते हुए जटिल जीवन को सरलता, निर्लिप्तता, कर्मठता, सजगता, जिजीविषा व समस्त उत्तरदायित्वों को धैर्यपूर्वक वहन करते हुए किस सपर्पण व सादगी के साथ जीना है-यह कला सिखाती है गीता। गीता हमें सिखाती है-तन से, मन से, स्वस्थ, सबल व सन्तुलित होकर जीने का तरीका। क्या यह आज के मानव की सबसे बड़ी आवश्यकता नहीं है?

गीता भक्ति, ज्ञान कर्म का अद्भुत समन्वय है। मनुष्य सद् व विवेकपूर्ण चिन्तन के द्वारा उत्कृष्ट कर्म करता हुआ समाज के लिए कितना उपयोगी हो सकता है-इसके सूत्र हमें 'गीता' में सहजता से मिल जाते हैं।

सर्वप्रथम मैं 'स्वस्थ शरीर' पर विचार करूँगी क्योंकि 'शरीरमाद्यं खलु धर्मसाधनम्'। स्वस्थ शरीर ही स्वस्थ मन का आधार है और स्वस्थ व्यक्ति ही सकारात्मक ऊर्जा के माध्यम से सशक्त समाज का निर्माण कर सकता है। गीता में

'शरीर संशुद्धि' के सर्वप्रमुख कारण 'आहार-नियमन' पर सूक्ष्मता से विचार हुआ है। आहार का मन पर प्रभाव असंदिग्ध है। अशुद्ध आहार 'मन' की शान्त तरंगों में विक्षोभ उत्पन्न करता है। गीता के 17 वें अध्याय में कतिपय अंश इसके प्रमाण स्वरूप उद्धृत किये जा सकते हैं-

आयुः सत्त्वबलारोग्यसुख प्रीति विवर्धनाः।
रस्याः स्निग्धाः स्थिरा हृद्या आहाराः सात्त्विकप्रियाः।
कट्वम्ललवणात्युष्ण तीक्ष्णरुक्ष विदाहिनः।
आहारा राजसस्येष्टा दुःखशोका भय प्रदाः।।
यातयामं गतरसं पूति पर्युषितं च यत्।
उच्छिष्टमपि चामेध्यं भोजनं तामसप्रियम्।[1]

(आयु, बुद्धि, बल, आरोग्य, सुख, प्रीति बढ़ाने वाले, रसयुक्त, चिकने, स्थिर रहने वाले, मन को प्रिय लगने वाले भोज्य पदार्थ सात्विक पुरुष को प्रिय होते हैं। कड़ुवे, खट्टे, लवण, युक्त, अति गर्म, तीक्ष्ण, रुखे, दाहकारक, भोज्य पदार्थ राजस पुरुष को प्रिय होते हैं, जो दुःख चिन्ता और रोगों को उत्पन्न करने वाले हैं। अधपका, रसरहित, दुर्गन्ध, युक्त बासी उच्छिष्ठ, अपवित्र, भोजन तामस पुरुष को प्रिय होते हैं।)

स्पष्टतः 'सात्त्विक पुरुष' को प्रिय लगने वाले भोजन में उन सभी भोज्य पदार्थों की गणना की गई है, जो मनुष्य को दीर्घायु, बुद्धि, आरोग्य व उत्साह प्रदान करते हैं, जिन्हें रसयुक्त, चिकने (दुग्ध-घृतादि) भोजन की संज्ञा से अभिहित किया गया है। यहां इसका भी स्पष्ट उल्लेख है कि राजसी आहार में कड़ुवे तीखे, चटपटे भोज्य-पदार्थ आते हैं जो नाना प्रकार के रोगों, दुखों व भय को आमन्त्रण देने वाले हैं। 'तामसिक आहार' के अन्तर्गत उन सभी त्याज्य भोज्य पदार्थों का वर्णन है, जो निश्चित रूप से शरीर-हानि करने वाले हैं। सड़ा-गला, बासी, दुर्गन्धयुक्त, अपवित्र (संदूषित) भोजन कदापि ग्रहण करने योग्य नहीं है।

ये विविध प्रकार के भोजन 'जैसा खाए अन्न, वैसा बने मन' की उक्ति को चरितार्थ करते हुए भिन्न-भिन्न परिणामों को जंन्म देने वाले हैं। 'सात्विक आहार' सतोगुण को बढ़ाता है और सतोगुण मन को निर्मल, ज्ञानी और सुखी बनाता है।[2] 'राजसी आहार' रजोगुण की अभिवृद्धि करता है, जो मन को चंचल बनाता हुआ नाना प्रकार की कामनाएं उत्पन्न करता हुआ उनकी प्रतिपूर्ति में मनुष्य को संलग्न करता है[3]। 'तामसिक आहार' 'तमोगुण' को बढ़ाता है और वह मनुष्य को अज्ञानी, आलसी, प्रमादी व निद्रालु ही बनाता है।[4] इसमें दो राय नहीं कि एक आलसी,

प्रमादी व्यक्ति समाज के लिए अनुपयुक्त तो है ही–संघर्ष, हिंसा, कलहकारी परिस्थितयों को जन्म देने वाला भी है।

स्वस्थ शरीर के सूत्र पकड़ा देने के पश्चात् गीता 'सूक्ष्म शरीर' व 'मन' को शान्त व निर्विकार बनाने के लिए 'प्राणायाम' की शिक्षा भी देती है। 'प्राणायाम' की विधि इस प्रकार वर्णित है–

अपाने जुह्वति प्राणं प्राणेऽपानं तथापरे।

ik.kkikuxrh#n?okik.kk;ke ijk;.kk%[5]

अपान वायु में प्राण वायु का हवन, प्राण वायु में अपान वायु का हवन या प्राण और अपान की गति का निरोध ही प्राणायाम है। आहार के संयमन के साथ प्राणों में प्राण का हवन भी प्राणायाम है।[6]

ध्यान (meditation) एक मनः कायिक, साधना–प्रणाली है, जिसका मानव मन पर अत्यन्त सकारात्मक प्रभाव पड़ता है। 'ध्यान' कैसे किया जाए–इसकी प्रणाली (technique) को भी गीता बताती है–

सर्वद्वाराणि संयम्य मनो हृदि निरुध्य च।
मूर्ध्न्याधायात्मनः प्राणमास्थितो योगधारणाम्।
ओमत्येकाक्षराधाप्पनः ब्रह्म व्याहरन्मामनुस्मरन्।
यः प्रयाति त्यजन्देहं स याति परमां गतिम्।[7]

सब इन्द्रियों को संयमित कर मन को हृदय में स्थिर कर, प्राणों को सहस्रार में पहुँचाकर ऊँकार का उच्चारण ही ध्यान की सम्यक् विधि है। प्रणव शब्द का अनवरत उच्चारण व मन का उस शब्द में तादात्म्यीकरण मनुष्य को अद्‌भुत शान्ति व सुख के साम्राज्य में ले जा सकता है। आज यह तो सर्वविदित ही है कि 'ध्यान' से मनुष्य में अद्‌भुत ऊर्जा का संचरण होता है, उसकी क्षमताओं का पुनर्नवीनीकरण होता है और कार्य–क्षमता का वर्धन होता है। गीता उस ध्यान से हमें परिचित कराती है।

गीता हमें मानवता का पावन पाठ भी पढ़ाती है। आज समूचे विश्व में जाति व सम्प्रदायगत वैमनस्य का ज़हर व्याप्त है। सर्वत्र घृणा, अहंकार, नफरत, स्वार्थपरता का ताण्डव है, ऐसे में 'गीता' का यह उद्‌घोष मानव–मन को सचेत कर देता है–

विद्या विनय सम्पन्ने ब्राह्मणे गविहस्तिनि।
शुनि चैव श्वपाकै च पण्डिताः समदर्शिनः।[8]

प्रबोधित, प्रचेतस मानस से सबसे पहली अपेक्षा तो यहाँ की जाती है कि वह विनम्र हो, अहंकारी नहीं। साथ ही वह ब्राह्मण, गाय, हाथी, कुत्ते, चाण्डाल–आशय

यह कि सर्वदा सब प्राणियों में समान भाव रखे। जिसे कबीर 'कीरि कुञ्जर में रह्या समाई' कहकर, तुलसी 'सीय राम मय सब जग जानी, करउँ प्रनाम जोरि जुग पानी,' कहकर व बाद के कवि 'हर देश में तू, हर वेष में तू, तेरे नाम अनेक तू एक ही है' कहकर युग की माँग के अनुकूल साम्प्रदायिक सद्भाव का अलख जगाने का सत्प्रयास कर रहे थे, उस उदात्त भाव का निरूपण 'गीता' में बहुत पहले हो चुका था। वह तो सब प्राणियों में अपने समान भाव रखने का सदुपेदश देती है-

'सर्वभूतस्थमात्मानं सर्वभूतानि चात्मनि।
ईक्षते योग युक्तात्मा सर्वत्र समदर्शनः।।
यो मां पश्यति सर्वत्र सर्व च मयि पश्यति।
तस्याहं न प्रणश्यामि स च मे न प्रणश्यति।
सर्वभूतस्थितं यो मां भजत्येकत्व मास्थितः।
सर्वथा वर्तमानोऽपि स योगीमयि वर्तते।।'

(जो योगी सबमें समभाव रखता हुआ अपनी आत्मा को ही सम्पूर्ण प्राणियों की आत्मा में देखता है, जो सम्पूर्ण भूतों में सबके आत्म रूप ईश्वर को देखता है और समस्त प्राणियों को ईश्वर मय देखता है वह मेरे लिए अदृश्य नहीं है।)

एक अच्छा नागरिक कैसे बना जा सकता है? कैसे विश्व बन्धुत्व की परिकल्पना साकार हो सकती है? कैसे मुदिता, प्रेम, करुणा के भाव प्रसारित हो सकते हैं?–एक 'सद्भक्त' के लक्षण बताते हुए 'गीता' इन्हीं प्रश्नों का निराकरण करती प्रतीत हो रही है-

अद्वेष्टा सर्वभूतानां मैत्रः करुण एव च।
निर्ममो निरहंकारः सम दुःख सुःख क्षमी।[10]

अर्थात् मनुष्य को सभी प्राणियों के प्रति मित्रता, करुणा, दया का भाव रखते हुए, क्षमावान्, अहंकार रहित व द्वेषभाव न रखने वाला होना चाहिए। उपर्युक्त सद्भक्त के लक्षण ही वस्तुतः एक अच्छे सामाजिक के लक्षण हैं। इसी प्रकार सोलहवें अध्याय में वर्णित दैवी सम्पदा युक्त गुणों के वर्णन में योग्य, सम्मानीय व सुसंस्कारित नागरिक के ही लक्षण अन्वेषित किए जा सकते हैं[11]। इसमें संदेह नहीं कि यदि समाज के अधिकांश नागरिकों में धीरता, सहनशीलता, मधुरता, दयालुता, कोमलता, सत्यनिष्ठा व अन्तःकरण की सरलता का समावेश हो जाये, उनका जीवन द्वेष भाव से विनिर्मुक्त व सादगी से भरा हो जाए तो 'वसुधैव कुटुम्बकम्' की कल्पना असंभव सी नहीं लगती।

सन्तोष शान्ति का प्रथम सोपान है। सभी परिस्थितियों में अनुकूलन की क्षमता

व्यक्ति को अशान्त नहीं होने देती। गीता के चौदहवें अध्याय में 'गुणातीत' पुरुष के लक्षणों के ब्याज से इसी अनुकूलन की आधारभूत अपेक्षाओं को संकेतित किया गया है।[12]

गीताकार नाना प्रकार की इच्छाओं व उसकी प्रतिपूर्ति में 'कोल्हू का बैल' ही बन जाने की दयनीय अवस्था का वर्णन करते हुए उससे व्यक्ति को दूर रहने की सलाह भी देते हैं।[13]

शरीर को मनमाने ढंग से कृश करते हुए धर्म का पाखण्ड करने वालों पर भी गीता चोट करती है।[14, 15] धर्म हमें नाना प्रकार की कामनाओं, मिथ्या दम्भ, अहंकार से दूर ले जाता है न कि उसमें लिप्त करता है[16], अतः अहंकार व दर्प बढ़ाने वाली धार्मिक क्रियाओं को 'गीता' में आसुरी क्रिया की संज्ञा दी गई है।[17]

प्रसन्नतापूर्वक जीवन-यापन की संजीवनी का पान करना है, तो गीता का आश्रय ग्रहण कीजिये, जहां कर्त्तव्य-भाव की तो अपेक्षा है, लेकिन फलप्राप्ति की आकांक्षा ही नहीं।[18] जहां प्रत्युपकार की आशा ही नहीं रहेगी, वहीं मनुष्य सुखी, स्वस्थ व प्रसन्न रह सकेगा। अध्याय 17 के दान-प्रसंग में इसी भाव की चर्चा है।

आत्मा के अमरत्व का शंखनाद करती गीता मृत्यु से भयभीत प्राणी को राहत देती है। मृत्यु तो जीवन-नाटक की यावानिका मात्र है, जो दृश्य-परिवर्त्तन के लिए अनिवार्य है-

वासांसि जीर्णानि यथा विहाय,
नवानि गृह्यणाति नरोऽपराणि
तथा शरीराणि विहाय जीर्णा
न्यन्यानि संयानि नवानि देही।[19]

मृत्यु तो नूतन उत्साह, नवल स्फूर्ति व नवीन ऊर्जा से ईश्वर-प्रदत्त नाटक को पूरा करने के लिए नये वस्त्रों की व्यवस्था है।

गीता एक सद्गृहस्थ अर्जुन को दिया उपदेश है, जहां मृत्यु की भयावहता से कर्म क्षेत्र से पलायन करने की संस्तुति नहीं है। वहां तो निःसंग भाव से पूर्ण श्रद्धा, पूर्ण मनोयोग, पूर्ण शक्ति से उत्कृष्ट कर्म करने की शिक्षा दी गई है। गीता में सर्वत्र उल्लास है, उत्साह है, कर्त्तव्यनिष्ठा है, जीवन का सुमधुर संगीत है। यह एक योग्य शिक्षक द्वारा योग्य शिष्य को प्रदत्त जीवन जीने की अनूठी शैली है, जो आज भी उतनी ही उपयुक्त व अनुकरणीय है। अन्ततः हम कह सकते हैं-

यत्र योगेश्वरः कृष्णो यत्र पार्थो धनुर्धरः।
तत्र श्रीर्विजयो भूतिर्ध्रुवा नीतिर्मतिर्मम।।[20]

यह विजय उत्कृष्ट जीवन जीने की कला की ही है।

संदर्भ संकेत

1. श्रीमद्भगवद्गीता, (पदच्छेद-अन्वय और साधारण भाषाटीका सहित) अध्याय 17, श्लोक 8-10, गीताप्रेस गोरखपुर, सं० 2011, एकादश संस्करण, पृ० 394-395

2. तत्र सत्त्वं निर्मलत्वात्प्रकाशकमनायम्।
सुखसंगेन बध्नाति ज्ञानसंगेन चानघ। - श्रीमद्भगवदगीता, अध्याय 14, श्लोक 6, पृ० 346

3. रजो रागात्मकं विद्धि तृष्णासंगसमुद्भवम्।
तन्निबध्नाति कौन्तेय कर्मसंगेन देहिनम्। - अध्याय 14, श्लोक 7, पृ० 346

4. तमस्वज्ञानजं विद्धि मोहनं सर्वदेहिनाम्।
प्रमादालस्यनिद्राभिस्तन्निबध्नाति भारत। - अध्याय 14, श्लोक 8, पृ० 347

5. श्रीमद्भगवद्गीता, अध्याय 4, श्लोक 29, पृ० 126

6. अपरे नियताहाराः प्राणान्प्राणेषु जुह्वति। - अध्याय 4, श्लोक 30, पृ० 126

7. अध्याय 8, श्लोक 12, 13, पृ० 207-208

8. श्रीमद्भगवद्गीता, अध्याय 5, श्लोक 18, पृ० 145

9. श्रीमद्भगवद्गीता, अध्याय 6, श्लोक 29-31, पृ०169-171

10. श्रीमद्भगवद्गीता, अध्याय 12, श्लोक 13, पृ० 315

11. अभयं सत्त्वसंशुद्धिर्ज्ञानयोगव्यवस्थितिः।
दानं दमश्च यज्ञश्च स्वाध्यायस्तप आर्जवम्।
अहिंसा सत्यमक्रोधस्त्यागः शन्तिपैशुनम्।
दया भूतेष्वलोलुप्त्वं मार्दवं हीरचापलम्।
तेजः क्षमा घृतिः शौचमद्रोहो नातिमानिता।
भवन्ति संपदं दैवीमभिजातस्य भारत।
श्रीमद्भगवद्गीता, अध्याय 16, श्लोक 1, 2, 3, पृ० 375-377

12. समदुःखसुखः स्वस्थः समलोष्यश्मकाञ्चनः।
तुल्यप्रियाप्रियो धीरस्तुल्यनिन्दात्म संस्तुतिः।
मानापमानयोस्तुल्स्तुल्यो मित्रारिपक्षयोः।
सर्वारम्भ परित्यागी गुणातीतः स उच्यते।
अध्याय 14, श्लोक 24, 25, पृ० 356-357

13. (अ) इदमद्य मयालब्धमिमं प्राप्स्ये मनोरथम्।
इदमस्तीदमपि मे भविष्यति पुनर्धनम्।
अध्याय 16, श्लोक 13, पृ० 383

13. (ब) अनेक चित्र विभ्रान्ता मोहजाल समावृताः।

प्रसक्ता कामभोगेषु पतन्ति नरकेऽशुचौ।।
अध्याय 16, श्लोक 16, पृ० 384

14. मूढग्राहेणात्मनो यत्पीडया क्रियते तपः।
परस्योत्सादनार्थं वा तत्तामसमुदाहृतम्।
अध्याय 17, श्लोक 19, पृ० 400

15. कर्शयन्तः शरीरस्थं भूतग्राम चेतसः।
मां चैवान्त शरीरस्थं तान्विद्धयासुरनिश्यनान्।।
अध्याय 17, श्लोक 6, पृ० 393

16. अशास्त्र विहितं धोरं तप्यन्ते ये तपो जनाः।
दम्भाहंकार संयुक्ता कामरागबलान्विताः।।
अध्याय 17, श्लोक 5, पृ० 392

17. श्रीमद्भगवद्गीता, अध्याय 17, श्लोक 6, पृ० 393

18. कर्मण्यवाधिकारस्ते मा फलेषु कदाचन।
मा कर्म फलहेतुर्भूर्मा ते संगोस्त्वकर्मणि।
अध्याय 2, श्लोक 47, पृ० 67

19. अध्याय 2, श्लोक 22, पृ०51

20. अध्याय 18, श्लोक 78, पृ० 453

20

गीता में 'कर्म' योग साधना

सृष्टि में प्रत्येक प्राणी कोई न कोई कार्य अवश्य कर रहा है अर्थात् कर्म करना प्राणिमात्र का स्वभाव है, मनुष्यजाति तो कर्म किए बिना रह ही नहीं सकती है, क्योंकि प्रकृति के गुणों से उत्पन्न मनुष्य परवश होकर कर्म करने को बाध्य है, यह कर्म अज्ञानियों के लिए है, ज्ञानियों के लिए नहीं। क्योंकि जो गुणों द्वारा विचलित नहीं किए जा सकते, उन ज्ञानियों में स्वत: क्रिया का अभाव होने से उनके लिए कर्मयोग सम्भव नहीं है।

'कर्म योग' दो शब्दों से मिलकर बना है। कर्म+योग=कर्मयोग। कर्म से इच्छा प्रेरणा और संकल्प आदि का भाव स्पष्ट होता है और योग से इसकी दिशा तय होती है अर्थात् इसकी दिशा परमात्मा से मिलने के लिए होनी चाहिए। विवेकानन्द के अनुसार "कर्म योग नीतिविषयक तथा धर्मशास्त्रीय एक निश्चित व्यवस्था है। इस व्यवस्था में मूलत: दो प्रकार की अनुशंसा है, एक तो कुछ विशेष प्रकार की कर्म की अनुशंसा, जिन कर्मों को शुभ समझा जाता है तथा दूसरी अनुशंसा है "स्वार्थ से ऊपर उठने की।" इस मार्ग की विशेषता यह है कि यह किसी तात्त्विक सिद्धान्त पर बल नहीं देता[1]" भगवान् श्री कृष्ण अर्जुन को गीता में समत्व बुद्धि योग के लिए ही चेष्य करने का आदेश देते हुए कहते हैं-"हे अर्जुन! जो पुरूष मन से इन्द्रियों को वश में करके अनासक्त हुआ कमेंद्रियों से कर्मयोग का आचरण करता है, वह श्रेष्ठ है।"[2]

कर्म का अर्थ- कर्म शब्द संस्कृत के 'कृ' धातु से निकला है। कृ का अर्थ है करना। जो कुछ किया जाता है, वही कर्म है। मनुष्य प्रतिक्षण कर्म करता रहता है हमारा बातचीत करना, देखना, सुनना, सोचना, साँस लेना, चलना आदि भी कर्म के अन्तर्गत आते हैं जो कुछ भी हम करते हैं वह शारीरिक हो अथवा मानसिक सब कर्म ही है। बिना कर्म के मनुष्य एक क्षण के लिए भी जीवित नहीं रह सकता। हम कभी निष्क्रिय नहीं रह सकते हैं। या यों कहा जाय कि-"जो अकर्मण्य होता है, वह जीवित होते हुए भी मृतक के समान है। कर्म से भागने का अर्थ है, जीवन से भागना और अपने आपको मृत्यु के मुख में धकेल देना है।[3]"

वास्तव में बिना अर्थ के मनुष्य का कोई अस्तित्व ही नहीं है-"जो कर्म किए बिना जीता है, वह अपने अस्तित्त्व को खो बैठता है। जो कर्म की अवमानना करता है, वह मानो जीवन देवता का अपमान करता है"[4] विवेकानन्द ने कहा है-"यदि हम शान्त होकर स्वयं का अध्ययन करें तो प्रतीत होगा कि हमारा हँसना, रोना, सुखः दुख, हर्ष-विषाद, हमारी शुभकामनाएँ एवं शाप, स्तुति और निन्दा ये सब हमारे मन के ऊपर बहिर्जगत् के अनेक घात प्रतिघात के फल स्वरूप उत्पन्न हुए है और हमारा वर्तमान चरित इसी का फल है ये सब घात-प्रतिघात मिलकर 'कर्म' कहलाते हैं"[2] "आत्मा की आन्तरिक अग्नि तथा उसकी अपनी शक्ति एवं ज्ञान को बाहर प्रकट करने के लिए जो मानसिक अथवा भौतिक घात उस पर पहुँचाए जाते हैं वे ही कर्म हैं।"[3]

मनुष्य नाना प्रकार के हेतु लेकर कार्य किया करता है, क्यों कि बिना हेतु के कार्य हो ही नहीं सकता। कुछ लोग यश चाहते हैं और वे यश के लिए काम करते हैं। कुछ पैसा चाहते हैं और वे पैसों के लिए काम करते हैं। मनुष्य के कार्य में बहुत से उद्देश्य रहते हैं। यह आवश्यक है कि प्रत्येक मनुष्य को उच्चतर ध्येयों की ओर बढ़ने तथा उन्हें समझने का प्रबल यत्न करते रहना चाहिए, क्योंकि कर्म फल प्राप्ति पर हमारा कोई अधिकार नहीं है। भगवान श्री कृष्ण ने कहा है-कर्मण्ये वाधिकारस्ते मा फलेषु कदाचन मा कर्मफल हेतुर्भूभाते संगोऽस्त्वकर्मणि।।[4]

गीता का कथन है "कर्म योग का अर्थ है कुशलता से अर्थात् वैज्ञानिक प्रणाली से कर्म करना।[5] भगवान श्री कृष्ण ने गीता में 'कर्मयोग' की परिभाषा इस प्रकार दी है-"हे धनञ्जय! आसक्ति रहित होकर कर्म का पालन करो। कर्म करने में सफलता मिले या असफलता। दोनों में समता की जो मनोवृत्ति है उसे ही कर्म योग कहते है।"[6] इसीलिए शास्त्र की आज्ञा मानकर उसी के अनुसार कर्म करना चाहिए।[7]

कर्म के भेद-मनुष्य के सामान्य कर्म उसकी अभिरुचि आदत व जन्म-जन्मान्तर की प्रवृत्तियों द्वारा प्रेरित होते हैं। जिनके मूल में उसके स्वार्थ व अहं की सत्ता ही प्रमुख होती है, यदि कर्म की दिशा अच्छाई की ओर है, तो वे पुण्य कर्म बनते हैं। यदि दिशा बुराई की ओर है, तो ये पाप कर्म बनते हैं। इन कर्मों के अनुरूप स्वर्ग-नरक के सुख एवं कष्टों का भोग मनुष्य करता है, किन्तु मनुष्य शाश्वत सुख एवं चिर शान्ति उस लक्ष्य को नहीं प्राप्त कर पाता जो कि उसका ध्येय है क्योंकि पाप और पुण्य दोनों ही कर्म उसे बाँधते हैं। अन्तर इतना है कि एक लोहे की जंजीर है, तो दूसरी सोने की। पुण्य कर्म करने से मनुष्य पुण्यशाली होता है और पाप कर्म करने से मनुष्य पापी होता है-

"पुण्यो वै पुण्येन कर्मणा भवति पापा पापेनेति"[1]

हिन्दू धर्म में कर्म फल के विषय में दो बातें विशेष ध्यान देने योग्य हैं-(1) कृतप्रणाश (2) अकृतभ्युपगम्

(1) कृतप्रणाश-किये गये कर्मों का कभी नाश नहीं होता है। उसका फल अवश्य मिलता है।

(2) अकृतभ्युपगम्-जो कार्य नहीं किए गए हैं, उनका फल नहीं मिलता है।

कर्म के दो भेद हैं–

(1) सकाम कर्म (2) निष्काम कर्म

(क) सकाम कर्म-सकाम कर्म वह है जिसमें फल पाने की इच्छा हो। कामना से युक्त कर्म सकाम कर्म है। यह राग द्वेष तथा मोह से संचालित होता है। सकाम कर्म किसी न किसी उद्देश्य की प्राप्ति के लिए किये जाते हैं। उदाहरण स्वरूप स्वास्थ्य, सम्पत्ति, प्रभुत्ता आदि कि प्राप्ति के लिए किये गया कर्म सकाम कर्म है। सकाम कर्म के मुख्यत: तीन रूप है-

(1) निषिद्ध कर्म (2) नित्य कर्म (3) नैमित्तिक कर्म।

(1) निषिद्ध कर्म-जिन कर्मे को वर्जित किया गया हो, वे निषिद्ध कर्म कहलाते हैं।

(2) नित्यकर्म-जो कर्म हमें नियमित रूप से करना चाहिए और शास्त्र इन्हें नित्य करने को कहते हैं वे नित्य कर्म कहलाते है। जैसे-स्नान, ध्यान, संध्यावन्दन आदि।

(3) नैमित्तिक कर्म-किसी निमित्त से किया गया कर्म नैमितिक कर्म होता है। जैसे-स्वर्ग प्राप्ति की कामना से दिया गया दान आदि।

(क) सकाम कर्म : –सकाम कर्म में फल देने की शाक्त होती है। फल सुखद भी हो सकता है और दुखद भी। इस दृष्टि से कर्म के विविध रूप हैं-

(1) संचित कर्म (2) संचीयमान कर्म (3) प्रारब्ध कर्म।

(1) संचित कर्म-संचित कर्म वह है जिसे हम कर चुके है, पर उसका अभी कोई फल नहीं प्राप्त नहीं हुआ।

(2) संचीयमान कर्म-फल मिलने के दृष्टिकोण से जो कर्म, हम आज कर रहे हैं, वे संचीयमान कर्म कहलाते हैं।

(3) प्रारब्ध कर्म-जो कर्म हम कर चुके और जिसका फल हम भोग रहे हैं। वह प्रारब्ध कर्म कहलाते हैं।

शुभ कर्मों का फल शुभ तथा अशुभ कर्मों का फल अशुभ होता है। शुभ कर्मों

से स्वर्ग तथा अशुभ कर्मों से नरक की प्राप्ति होती है, परन्तु यह कर्म फल की इच्छा से किए जाते हैं, अतः इनसे मोक्ष की प्राप्ति नहीं होती।

(ख) निष्काम कर्म-जो कर्म राग-द्वेष एवं मोह से रहित होकर किया जाता है। इस प्रकार के कर्म को निष्काम कर्म कहते हैं। कर्मयोग के द्वारा जिस कर्म को सम्पादित करने का आदेश दिया गया है, वह निष्काम कर्म है। मनुष्य को कर्म के प्रति प्रयत्नशील रहना चाहिए, परन्तु उसे कर्मफल की चिन्ता नहीं करनी चाहिए। ऐसे कर्म में कामनाओं का सर्वथा अभाव रहता है। ऐसे कर्म से बन्धन नहीं होता है। निष्काम कर्म तृष्णा रहित कर्म है। निष्काम कर्म को ही गीता में कर्म योग कहा गया है। अर्जुन के माध्यम से जो श्री कृष्ण संसार, को उपदेश दे रहे हैं कि मनुष्य कर्म करने में स्वतन्त्र है फल भोगने में नहीं। फल को निश्चित करना ईश्वर के अधीन है। निष्काम कर्म द्वारा मनुष्य परमात्मा तक पहुँच सकता है।

निष्काम कर्म से संसार का बंधन कट जाता है। मनुष्य जन्म और मरण के चक्र को पार करके परमात्मा में मिल जाता है। निष्काम कर्म का आचरण स्वकर्म है, स्वकर्म ही स्वधर्म है। इस स्वकर्म या स्वधर्म के आचरण से सिद्धि की प्राप्ति होती है।

"स्वे-स्वे कर्मण्यभिरतः संसिद्धि लभते नरः।"[1]

पूज्यवर के शब्दों में "कार्य कुशल वही हो सकता है, जिसे उचित अनुचित कर्मों के बीच स्पष्ट अन्तर का बोध हो। कुशल शब्द के अन्तर्गत सत्यं, शिवं सुन्दरं का भाव समाहित है इसलिए कार्य कुशल में अशुभ कर्मों के लिए कोई गुंजाईश नहीं है। कर्म योग की साधना का वास्तविक अर्थ यही है कि किसी भी काम को पूरी कुशलता के साथ कर्तापन का अभिमान छोड़कर किया जाए और उसके फल के प्रति निर्लिप्त निस्पृह रहा जाए। कर्म योग के इस तत्त्वदर्शन को हृदयंगम करता हुआ साधक जीवन के सामान्य दायित्वों का निर्वाह करते हुए भी स्वर्ग युक्तिका उच्चस्तरीय आनन्द प्राप्त कर सकता है।[2]"

यदि मनुष्य सतत् स्वार्थ रहित कर्म करता रहे, यदि अभ्यास से 'निष्काम' उसका सहजभाव बन जाय, तो इसका अर्थ है कि वह 'स्व' के बन्धन से ऊपर उठ गया है। इसी ऊपर उठने की चरम व्यापकता में उसे सबकुछ के एकरूप होने की अनुभूति होती रहेगी, वह 'स्व' और अन्य के भेद से ऊपर उठ जायेगा और यही अमरता की प्राप्ति है।[3] स्वामी विवेकानन्द कहते हैं कि कर्म (सकाम) जब तक क्षय नहीं हुआ हो, तब तक संन्यास किसी काम का नहीं[4]। आद्य शंकराचार्य के अनुसार-"निष्काम कर्म काम करते हुए जब हम आगे बढ़ते हैं, तो हमारे कुसंस्कार

ऐसे झड़ते चले जाते हैं कि पता भी नहीं चलता है निष्काम कर्म बिना आसक्ति के किया गया कर्म ही सबसे बड़ा तप है, योग है।[5]"

शास्त्रों में निष्काम कर्म-निष्काम कर्म का भारतीय ग्रन्थों में, वाङमय में यत्र तत्र विभिन्न रूपों में प्रयोग हुआ है। यजुर्वेद और ईशावास्योपनिषद में यह आदेश दिया गया है कि-कर्मयोगी को कर्म करते हुए सौ वर्ष तक जीवित रहना चाहिए। जो पुरुष सम्पूर्ण संसार के कारणभूत परब्रह्म और विनाशी शरीर इन दोनों के यथार्थ तत्त्व को सम्यक् जान लेता है और शरीर से भिन्न में अविद्योपाधि से स्वकर्मवशत्: शरीर के समान हूँ यह विचार कर आत्मसाक्षात्कार के प्रधान कारण ज्ञान प्राप्ति के हेतु उपासना एवं निष्काम कर्म करता है वह कर्मयोगी विनाशी शरीर से अन्तः शुद्धि कर आत्मज्ञान प्राप्त कर मुक्ति का पात्र हो जााता है।[1] निष्काम भाव से कर्म करने से ही कर्म-बन्धन शिथिल होता है, इसी विचार से विभिन्न उपनिषद्द में कर्म करने का उपदेश दिया गया है। यमराज नचिकेता से कहते हैं कि-"ऋक्, साम, यजुर्वेद, तीनों तत्त्व रहस्य में निष्णात् होकर निष्काम भाव से यज्ञ, दान और तप तीनों कर्मों को करने वाला मनुष्य जन्म मृत्यु से तर जाता है।[2] ईशावास्पोपनिषद् के अनुसार- त्याग भाव से किये जाने वाले कर्म मनुष्य में लिप्त नहीं होगे कर्माचरण ही कर्मों में लिप्त तन होने का एक मात्र मार्ग है।[3] विष्णु पुराण के अनुसार-"कर्म वही है, जो बन्धन का कारण न हो और विद्या भी वही है, जो मुक्ति का साक्षात् साधन हो, इसके अतिरिक्त अन्य कर्म श्रम और अन्य विद्याएं कला कौशल ही है।[4]" अन्यत्र "कर्म योग ज्ञान का तभी साधन बन सकता है, जब उसमें सकाम भाव एवं फलानुसंधान न हो। फलानुसंधान और कामासक्ति से अन्तः शुद्धि सम्भव नहीं। वे बन्धन के कारण होते है।[5]" श्वेताश्वतरोपनिषद् के अनुसार-जो कर्मयोगी सत्व रज और तम इन तीनों गुणों से व्याप्त वर्णाश्रम विहित कर्त्तव्य कर्मो को अहंता, ममता और आसक्ति से रहित होकर ईश्वरार्पण बुद्धि से करता है, उसका कर्मों के साथ सम्बन्ध न रहने के कारण वे उसे फल नहीं देते।[6]

निष्काम-निष्काम कर्मयोग का वर्णन गीता में गीताकार ने किया है। सम्पूर्ण गीता में कर्म के प्रति अहंता, ममता और आसक्ति का विरोध किया गया है। कर्म करना व्यक्ति का अधिकार है और कर्त्तव्य भी। उसे कर्म करना ही चाहिए लेकिन-"मा कर्मफल हेतुर्भू" अर्थात् फलार्थी मत बनो, कर्मफल की वासना से युक्त मत रहो। इसका कारण यह है कि-"फलासक्त: निवध्यते।" फलासक्ति से कर्मबन्धन दृढ़ होता है।[1] इसलिए गीता में फलेच्छा से रहित होकर कर्म करने की शिक्षा दी गई है क्यों कि "कृपणा: फलहेतव: फल की इच्छा रखने वाले कृपण (दीन, दया के पात्र) होते है।[2]"

गीता का सन्देश बड़ा स्पष्ट है-"कभी भी कर्म किए बिना न रहो समाज सेवा करो, राष्ट्र का गौरव बढ़ाओ मानव मात्र के कष्टें की निवृत्ति हेतु तपो। यही वस्तुत: जीवन है। जीवन समर में सभी प्रकार की उथल-पुथल का सामना करते हुए जीना, सक्रिय हो उद्यमी बने रहना ही मनुष्य को शोभा देता है। कर्म करो, सक्रिय होकर जियो एवं निर्भय होकर रहो। परिश्रम से मत डरो। निराशाओं का सामना करने से हिचकिचाओ मत। जब तक जीवित हो, वास्तव में जीवन का एक-एक पल जियो। कर्मों द्वारा ऊँचा उठो, कर्मों द्वारा ही उन्नति करो, कर्मों से ही अपना विस्तार करने, गीताकार का मनुष्य के लिए कलाकार की तरह जीने का हसती खिलखिलाती मस्ती भरी जिन्दगी जीने का सन्देश स्वयं में एक प्रमाण है।

गीता में कर्म योग अनुशासित जीवन के अर्थ में है गीता में कर्म से मोक्ष बतलाया गया है। अच्छे बुरे कर्म बाँधते हैं इसलिए कर्म चुने हुए बीज़ की तरह होना चाहिए। ज्ञान के द्वारा वस्तुओं से सम्पर्क हटाया जा सकता है। गीता में ज्ञान कर्म व अभक्ति का गुणों के आधार पर समन्वय है। एक प्रकार से मोक्ष तो गीता में महायोगी की स्थिति है" "सर्वधर्माणि परिप्यज्य मामेकं शरणं व्रज"-मेरी शरण में मोक्ष गीता में कर्म शक्ति है।

कर्मयोगसाधना-कर्मयोग साधनों में तप स्वाध्याय और ईश्वर प्रणिधान की प्रधानता है। अनासक्त भाव से हठयोग व राजयोग का अभ्यास भी कर्मयोग ही है। प्रत्येक मनुष्य अपने कर्म में निपुण होता है अत: सामान्यत: जो जिसका कर्त्तव्य होता है उसे वह ही करना चाहिए। कर्मयोग की साधना का क्रम निम्नलिखित है-

प्रथमचरण-में साधक कर्मों के फल की इच्छा से रहित होकर करता है अर्थात् कर्मो को कर्त्तव्य भावना से किया जाता है उदाहरणार्थ सेवा के समस्त कार्य ही निष्काम कर्म है। लेकिन सेवा कार्यों में भी आसक्ति होने से साधक कर्मों के बन्धन में बंधता है और कार्य की सफलता पर प्रसन्नता व कार्य की विफलता तथा बाधा पड़ती व बाधा पड़ने पर उसे कष्ट पहुँचाता है। सब कार्य ईश्वर के हैं अत: निश्चय भाव से कर्म का फल भी ईश्वर को ही है मेरा कुछ नहीं ऐसी भावना वाला योगी ज्ञान के माध्यम से परम शान्ति को प्राप्त कर मोक्ष को प्राप्त करता है।[1] कामना रहित मन कामना शून्य हो जाता है और भौतिकता से आसक्ति का नाश होता है। ऐसे निष्काम साधन में धृति और उत्साह की प्रचुरता होने के कारण वह धर्म भावना से कर्म करता रहता है।

साधना के दूसरे चरण में साधक निष्काम कर्म के साथ-साथ भक्ति भाव से भी ओतप्रोत हो जाता है। वह अपने समस्त कर्मों को भगवान् को अर्पण करता चला जाता है अत: उसके काम में श्रद्धा भी सम्मिलित हो जाती है।

साधना के तृतीय चरण में साधक अपने को कर्ता भी नहीं मानता, वह अनुभव करता है कि मेरे द्वारा संपादित समस्त कर्म ईश्वर ही कर रहा है। मैं कर्मों का कर्ता नहीं हूँ अतः साधक कर्तापन की भावना से भी विमुख हो जाता है और कर्म बन्धन से मुक्त हो जाता है। इस प्रकार सच्चिदानंद में मन पूरी तरह तल्लीन होने के बाद कर्म की भावना ही नहीं रहती।

निष्कर्ष-कर्मयोग साधना लौकिक और पारलौकिक दोनो पक्षों का उत्थान करती है, अतः यह साधना सांसारिक पुरूषों के लिए एक उचित और स्वाभाविक मार्ग है।इस प्रकार कर्म जहां बंधन का कारण है, वहीं मुक्ति का द्वार भी है, जब कर्म फल इदन्न मम् त्याग भाव के साथ अर्पित होते हैं तब वे निस्वार्थ एवं निष्काम कर्म बन जाते हैं ऐसे में ये कर्म चित्त शुद्धि के महान प्रयोजना को सिद्ध करते हैं इस के साथ पाप-पुण्य दोनों तरह के कार्य बन्धनों का रूप होने लगता है, जीवात्मा अपने मूल स्वरूप की प्राप्ति की ओर अग्रसर होती है। उसमें भाव परिष्कार होने लगता है, जो कर्म मनुष्य पहले स्वार्थ भाव से करता या वह अब परमार्थ भाव से करने लगता है। पहले जहां परमात्मा का विचार गौण रहता था, वहीं अब ब्रह्मार्पण बुद्धि से कार्य होने लगता है। इस तरह कर्मयोग साधक कर्मकुशलता की स्थिति को प्राप्त होना है, जिसे श्री कृष्ण ने गीता में कहा है-"योगः कर्मसु कौशलम्" समत्व बुद्धियोग ही कर्मों में चंतुरता है अर्थात् कर्म बन्धन से छूटने का उपाय है। अन्त में गीता कार के शब्दों में हम कह सकते हैं कि-

"योगयुक्तः ब्रह्म नचिरेण अधि गच्छति"

सन्दर्भ

1. समकालीन भारतीय दर्शन कर्म मार्ग पृष्ठ-43
2. गीता पृष्ठ-3/9
3. पं० श्री राम शर्मा आचार्य-वाङ्गमय-भाग-2
4. गीता भाग 1-ब्रह्मवर्चस
5. स्वामी विवेकानंद कर्मयोग पृष्ठ-3
6. वही।
7. गीता 2/47।
8. विवेकानन्द-कर्मयोग।
9. गीता-2/98।
10. गीता-3/8।

11. वृहदारण्यक उपनिषद्-3/2/13
12. विवेकचूड़ामणि
13. युगगीता भाग-1 ब्रह्मवर्चस
14. स्वामी विवेकानन्द-"बसन्तकुमार लाल", समकालीन भारतीय दर्शन-पृष्ठ सं०-45।
15. श्रीमद्भगवद्गीता 18/45।
16. परम पूज्य गुरुदेव पं० श्रीराम शर्मा आचार्य वाङ्मय-भाग-2
17. भक्तयर्जुवेद-40/11
18. कठोपनिषदृ- 1/1/17
19. ईशावास्योपनिषद्-2
20. विष्णु पुराण-1/19/41
21. वही-6/7/28
22. श्वेताश्वतरोपनिषद्-6/4
23. गीता-5/1ए
24. गीता-2/49
25. युगगीता-भाग-1 "ब्रह्मवर्चस"।
26. गीता-5/12।

21

श्रीमद्भगवद्गीता में 'योग' का स्वरूप

भारतीय साहित्य में गीता का महत्त्वपूर्ण स्थान है।[1] यह कोई अलग स्वतन्त्र ग्रन्थ न होकर एक विशेष प्रकार के विचारों से सम्बन्धित चिन्तन सामग्री का संकलन मात्र है, जिनका सम्बन्ध मनुष्य की आत्मोन्नति एवं मुक्ति से है।[2] जब मनुष्य संसार-सांसारिकता और उसके आकर्षणों से विमुख होकर आत्मा, परमात्मा, बन्धन तथा मुक्ति जैसे विषयों की ओर चिन्तन के लिये उन्मुख होता है। तब उसे मार्ग दर्शन कारी शिक्षा एवं विचारों की आवश्यकता होती है। इस•आवश्यकता की पूर्ति हेतु प्राचीन संस्कृत साहित्य में ऐसे अनेक प्रेरक स्थल मिलते हैं-जिनका आत्मपिपासुजन स्वाध्याय एवं चिन्तन मनन के लिये प्रयोग करते हैं। उन्हें ही "गीता" के नाम से जाना जाता है यथा-राम गीता, निष्ठुर गीता, उद्धवगीता, ब्रह्मगीता, ईश्वर गीता और भीष्म गीता इत्यादि।

वस्तुतः 'गीता-साहित्य' की महत्ता इसकी विशालता के साथ-साथ इसकी विषय वस्तु एवं प्रेरणाकारक चिन्तन के कारण ही अधिक है। यह गागर में सागर भरने वाली लोकोक्ति जैसी ही बात है। अन्ततोगत्वा, सांसारिक-आकर्षण कब तक मनुष्य को अपने मोहपाश में बांधे रखेंगे? वह जब भी उनसे बाहर झांकने का प्रयत्न करेगा-'गीता-साहित्य' उसके 'मार्ग-दर्शन' के लिये सदैव प्रेरक मार्ग दर्शक के रूप में उपस्थित रहेगा।

किन्तु गीता साहित्य में भी श्रीमद्भगवद् गीता का स्थान सर्वोपरि माना जाता है। स्वयं वेदव्यास का यह कहना भी है कि "गीता सुगीता कर्तव्या किमन्यैः शास्त्रविस्तरैः[3] अर्थात् गीता सुगीता करने योग्य है, तब अन्य शास्त्रों के विस्तार का क्या प्रयोजन है। इसे श्रीकृष्ण ने उपनिषद् का सार कहा है जैसे बछड़ों द्वारा गायों का दुग्धपान उसका जीवन अमृत है वैसा ही यह गीता अमृत श्रीकृष्ण ने उपनिषद् से सार सर्वस्व के रूप में दुहा है,[4] इसलिये गीता को सर्वशास्त्रमयी गीता के रूप में स्वीकार किया गया है।

भगवद्गीता के मुख्य प्रतिपाद्य के विषय में विद्वानों में गंभीर मतभेद हैं।

आचार्य शंकर गीता को ज्ञानमार्ग का प्रमुख ग्रन्थ मानते हैं, जबकि रामानुजाचार्य के अनुसार गीता का मुख्य विषय श्रीकृष्ण अर्जुन संवाद के माध्यम से भक्ति मार्ग का प्रतिपादन है। किन्तु लोकमान्यतिलक की दृष्टि में गीता कर्मयोग का प्रधान ग्रन्थ है।[5] सभी विद्वानों के अपने अपने तर्क एवं प्रमाण है, जिन्हे वे अपने दृष्टिकोण की पुष्टि में प्रस्तुत भी करते है, किन्तु इससे यह तथ्य भली भांति स्पष्ट हो जाता है कि श्रीमद्भगवदगीता का मुख्य प्रतिपाद्य अध्यात्म/योग विद्या है। भगवद्गीता के सभी 18 अध्याय योग के किसी न किसी स्वरूप का विवेचन करते है। जैसा कि उसकी विषय सूची पर दृष्टिपात करने से विदित होता है। यथा-क्रमशः अर्जुन विषाद्योग, सांख्ययोग, कर्म योग ब्रह्मपर्ण योग (ज्ञान, कर्म, सन्यास योग) कर्म संन्यास योग, आत्म संयम योग, ज्ञान विज्ञान योग, अक्षर ब्रह्मयोग, राज विद्या राजगुहा योग, विभूति योग, विश्व रूप दर्शन योग, भक्ति योग, क्षेत्र योग, श्रद्धा त्रय विभाग-योग, मोक्ष संन्यास योग।

किन्तु इन उपर्युक्त 18 प्रकार के 'योग' का वह अर्थ नहीं है, जो महर्षि पंतजलि द्वारा स्वीकृत एवं स्थापित किया गया है। महर्षि की दृष्टि में चित्त वृत्तियों के विरोध की अवस्था का नाम योग है।[6] इसी को भाष्यकार व्यास ने "युज समाधौ" कहकर अधिक स्पष्ट करने का प्रयास किया है[7] गीता कार की दृष्टि से योग-'युजिर योगे' के रूप में वैयाकरणों द्वारा प्रस्तुत किया जाता है। योग का यही अर्थ लोक में अधिक प्रचलित है। जुड़ना, मिलना संयोग मूलक भावों को गीताकार ने योग शब्द के रूप में स्वीकार किया है।[8] योग विद्या के परिप्रेक्ष्य में यदि इसे देखें, तो इसे योग विद्या की सिद्धि के साधन के रूप में भी स्वीकार किया जा सकता है। 'उदाहरणतः अर्जुन का विषाद् के साथ योग होने पर वही विषाद उसे ऐतिहासिक कर्तव्यबोध और परमार्थ तत्व चिंतन की ओर प्रेरित एवं अग्रसर करता है। इस दृष्टि से विषाद का अर्जुन के साथ संयोग भी योग विद्या की ओर उन्मुख होने का साधन बन जाता है।

यदि इस विषय पर तनिक अधिक गहराई से विचार किया जाए, तो योग अध्यात्म विद्या के रूप में मानव मुक्ति की अवस्था भी है और उस अवस्था की सिद्धि का साधन भी है। भगवद्गीता में यथा प्रसंग प्रयुक्त सांख्य योग।[9] भक्तियोग[10], कर्म योग[11], अक्षर ब्रह्म योग[12], इत्यादि पदों का इस सन्दर्भ में उल्लेख किया जा सकता है। किन्तु इस साधन मूलक योग के साथ-साथ योग एक विश्व दृष्टि भी है, जो वेद उपनिषद्द के साथ-साथ भगवद्गीता में भी स्पष्टतः दृष्टि गोचर होती है।

वास्तव में , यह वही विश्व दृष्टि है, जो इस सम्पूर्ण जड़ चेतन जगत के मूल में भी तथा विस्तार में भी खोजने पर दिखलाई पड़ती है। इस विश्व दृष्टि के अनुसार ईश्वर सर्वव्यापक प्रभु चेतन सत्ता है, जो अपने ज्ञान आनन्द, प्रेम, करुणा, न्याय

सत्य जैसे दैवीय गुणों में परिपूर्ण है। यजुर्वेद 40/6 का मन्त्र कहता है कि जब मनुष्य सम्पूर्ण प्राणियों में परमात्मा को देखता है, वह कभी किसी से घृणा या द्वेष नहीं करता। यह द्वन्द्वात्मक मनोभावों के प्रति समता मूलक उच्च भूमि है। जिसे सिद्ध करने के लिये तपस्वी तप करता है। साधक अनवरत जपानुष्ठान में लीन रहता है, तथा ज्ञान मार्गी तत्व-चिन्तन के माध्यम से स्वयं को जगत-उसके राग से स्वयं को पृथक् कर "दृष्यभाव" की भूमि में स्थित कर लेता है। भगवद्गीता में भी यही विश्व दृष्टि अभिव्यक्त हुई है-

आत्मैपम्येन सर्वत्र समं पश्यतियोऽर्जुन।
सुखं वा यदि वा दुःखं स योगी परमोमतः।। 6-32
सवीभूतस्थमात्मानं सर्वभूतानि चात्मनि।
ईक्षते योग युक्तात्मा सर्वत्र समदर्शनः।।

जो साधक इस विश्व दृष्टि को ठीक से खोज लेता है और उस पर श्रद्धा पूर्वक आरुढ़ होकर अपनी जीवन-यात्रा सम्पन्न करता है। वह स्वयं को इस आकर्षक भवसागर से पार ले जाता है। श्रीमद्भवद्गीता में इस विश्व दृष्टि के चारों ओर ही अध्यात्म, धर्म समाज तथा संस्कृति मूलक चिन्तन का ताना बना हुआ स्पष्टतः दृष्टि गोचर होता है। इसी विश्व दृष्टि के आधार पर गीता में योग के स्वरूप को परिभाषित एवं व्याख्यायित किया गया है। गीता में वर्णित योग बहुआयामी है। उसका एक आयाम व्यक्ति से सम्बन्धित है जो स्वरुचि एवं गुरु-उपदेश के अनुरूप किसी एक विशिष्ट योग मार्ग का अवलम्बन करता है उदाहरणतः यदि कोई साख्यं योगी है, तो वह सम्पूर्ण पदार्थों तथा उनसे जनित भोगों को प्राकृतिक गुणों से उत्पन्न हुआ जानता है, इसीलिए शरीर, इन्द्रिय तथा मन द्वारा होने वाली सभी क्रियाओं में कर्तव्य के भाव से रहित होकर स्वयं को सर्वव्यापी सच्चिदानंद परमात्मा में एकीभाव से स्थित रहने का सततः अभ्यास करता है।[13] किन्तु ऐसा वह अभ्यासी सामाजिक जीवन में मान-अपमान, लाभ-हानि, जन्म-मृत्यु जैसे द्वन्द्वों में समान भाव से आचरण करने का अभ्यास करता है। यह उसके जीवन का दूसरा महत्त्वपूर्ण सामाजिक/समष्टि मूलक आयाम है।[14]

इसी तरह, यदि कोई कर्म योगी है, तो वह 'गीताकार' के अनुसार सब कुछ भगवान् का समझ कर तथा सिद्धि असिद्धि को प्रभु पर छोड़कर उसकी आज्ञानुसार सब कर्मों का आचरण करता है। वह जल में कमल की भांति पाप से निर्लिप्त रहता है। ऐसा कर्म योगी कर्म करता हुआ भी कर्तापन के अभिमान से रहित होकर समर्पण बुद्धि से स्वयं को कर्म चक्र से मुक्त कर लेता है, क्योंकि ऐसी अवस्था को प्राप्त हुये

पुरुष के कर्म भी अकर्म हो जाते हैं अर्थात् फल उत्पन्न नहीं कर सकते यही, वह उच्च निष्कामता की स्थिति है जिस पर आरूढ़ होकर योगीराज श्रीकृष्ण स्वयं मुक्त होते हुए भी कर्म क्षेत्र में अहर्निश समर्पित दृष्टिगोचर होते हैं।[15]

चाहे ज्ञानमार्ग से, चाहे भक्ति मार्ग से, चाहे कर्म मार्ग से साधक अपने साध्य की सिद्धि के लिये आगे बढ़ता है, परन्तु गीताकार की दृष्टि में सबका गन्तव्य/प्राप्तव्य तो एक ही है। वह है समता की उच्च भाव भूमि को प्राप्त कर लेना। इसके लिए किसी मार्ग का उतना महत्व नहीं है, जितना लक्ष्य को प्राप्त करना। भगवद्गीता 6/23 में इस अवस्था को प्राप्त करने की कसौटी भी दी गई है। गीताकार के शब्दों में-

संविद्याददुःख संयोग योगसंज्ञितम।
स निश्चयेन योक्तव्यो योगोऽनिर्विण्ण चेतसा।।

अर्थात् जो दुःख विद्यमान होने पर उनसे स्वयं को संयुक्त नहीं करता अर्थात् दुःखों के प्रति वियुक्त अभोक्ता भाव को प्राप्त कर लेता है। वह योग की अवस्था है। और यदि जरा सा दुःख आ जाए और व्यक्ति उससे विचलित हो उठे तो वह योग की नहीं भोग एवं बन्धन की मनोदशा है। कोई व्यक्ति योग पर वास्तव में आरूढ़ है अथवा नहीं इसे जानने के लिये गीताकार की इस महत्वपूर्ण कसौटी को लगाना चाहिए। वेदोद्धारक योगीराज स्वामी दयानन्द सरस्वती ने भी योग की ऐसी ही कसौटी बतलाई है।[16]

किन्तु यह योग विषयक मूल्यांकन की व्यक्तिगत कसौटी ही अधिक है यदि कोई अधिक सावधान निपुण व्यक्ति है, तो वह अपने मनोदशा के छिपा भी सकता है, सामाजिक प्रतिष्ठा के दृष्टिगत प्रायः ऐसा किया जाना स्वाभाविक भी है, इसलिए योग विषयक मूल्यांकन की एक अन्य कसौटी भी प्रयुक्त की जा सकती है जो व्यक्तिगत की अपेक्षा अधिक है। इस कसौटी के अनुसार 'योग कर्म सुकौशलम्'[17] अर्थात् योग कर्म में कुशलता है। यदि किसी साधक के कर्मों में कुशलता तत्त्व का क्रमशः विकास हो रहा हो और वह प्रत्येक कर्म को उसकी सम्पूर्णता में करने का प्रयत्न करता है, तो यह अनुमान किया जा सकता है कि उसकी योग विषयक यात्रा प्रगति की दिशा में अग्रसर है। इसका मूल्यांकन अन्य लोग भी कर सकते हैं, किन्तु योग साधक में समता सामंजस्य का विकास स्वाभाविक है, इसलिये भगवद् गीताकार ने समत्व योग उच्यते के रूप में इसे संज्ञा दी है।

स्थित प्रज्ञ/ज्ञानी जन गाय हाथी कुत्ते और चाण्डाल में भी उसी एक प्रभु को देखता है, यहां यह विचारणीय प्रश्न है कि जो वेदांतचार्य स्त्री और शूद्र को वेदाध्ययन से वंचित करता है, उन्हें नरक का द्वार जैसे विशेषणोंसे सम्बोधित करता है। क्या वह

वास्तविक योगी विवेकी स्थित प्रज्ञ है? वास्तव में दु:खों के आने पर भी जो दु:खित नहीं होता और सुखों की प्राप्ति में भी निस्पृस्ह बना रहता है। वह सब भोग कर्म जनित है, यह जानते हुए राग, भय एवं क्रोध से सर्वथा मुक्त हो जाता है जैसे कछुआ सब ओर से अपने अंग समेट लेता है और वैसे ही स्थित प्रज्ञ अपनी इन्द्रियों को विषय विकारों से हटा लेता है और स्वयं को ईश्वरार्पण कर देता है।[19]

'गीताकार' के 'योग' की तुलना महर्षि पतञ्जलि के योग से की जा सकती है। उनके अनुसार 'चित्तवृतियों के निरोध' का नाम 'योग' है। निरुद्ध अवस्था में दृष्य आत्मा और परमात्मा के स्वरूप का साक्षात कर लेता है।[20] चित को निरुद्ध करने के लिये योग सूत्रकार ने कई विधियों का उल्लेख किया है यथाअष्टांग योग[21] क्रिया योग[22] अभ्यास एवं वैराग्य[23] तथा ईश्वर प्रणिधान[24] ये सभी एकान्त साधना मूलक है। जिनका सामाजिक सन्दर्भ में उपयोग अधिक सार्थक नहीं है। केवल ईश्वर प्रणिधान इसका अपवाद है। किन्तु गीता का योग सन्देश युद्ध क्षेत्र में आरूढ़ अर्जुन के लिये है-जो एक विशेष मनोदशा से मुक्ति पाने के लिये श्रीकृष्ण से मार्ग दर्शन की प्रार्थना किए जाने पर प्रारम्भ होता है।[25] वह मनोदशा किंकर्तव्य मूढ़ता और उससे बाहर निकल आने की खोज पर आधारित है। वस्तुत: हर कोई अपने जीवन में ऐसी किंकर्तव्य मूढ़ता से ग्रसित होता है, इसलिये गीता का योग कर्म क्षेत्र में आरूढ़ हर व्यक्ति के लिये मार्गदर्शन कारी हो जाता है। यही गीता का सनातन तत्व है। जिसे पाकर अर्जुन योग साधना के लिये शान्त, एकान्त बीहड़ में नहीं चला गया, अपितु क्षत्रियोचित अपने कर्तव्य के निर्वाह हेतु युद्ध के लिये तैयार हो जाता है।

किन्तु इसका यह अभिप्राय नहीं है कि गीता में एकान्त योग साधना का उल्लेख न हुआ हो। भगवद् गीता कार ने योग विषयक अन्य साधनों का उल्लेख करते हुए ध्यान योग का भी विस्तार से उल्लेख किया है, जो अध्याय 6 के अन्तर्गत श्लोक 10 से 32 पर्यन्त वर्णित भी है, किन्तु गीता के उपदेश का न तो यह निहितार्थ है और न ध्यान योग उसका मुख्य प्रतिपाद्य है। गीताकार का उद्देशयतत्व चिन्तन के नाना हेतुओं के ज़रिए कर्तव्य विमुख अर्जुन को कर्तव्य की समुचित पहचान कराकर उसकी ओर अभिमुख करना है। जबकि महर्षि पंतजलि का उद्देश्य है-चितवृत्तियों के निरोध के जरिये साधक को समाधि की सिद्धि की ओर प्रेरित एवं उन्मुख करना है। जो आन्तरकि विकास यात्रा है और ऐसी यात्रा को एक अनिवार्य शर्त है-'संसार तथा उसके विभिन्न विषयों के प्रति अन्त: करण में रागात्मक संस्कारों का शमन एवं उन्मूलनकारी, जबकि गीता का योग सांसारिक वैराग्य की अपेक्षा कर्तव्यबोध एवं ईश्वरार्पण बुद्धि की महत्ता को अधिक प्रखरता से प्रस्तुत एवं व्याख्यायित करता है।'

भगवद्गीता में वर्णित योग की यह एक ऐसी प्रमुख विशेषता है, जो कर्म क्षेत्र में समर्पित व्यक्ति को भी बरबस अपनी ओर आकर्षित करती है। पातञ्जल योग की भांति इसके साधक को कर्म क्षेत्र से विरत होने की आवश्यकता नहीं है, अपितु वह योग सिद्धि की ऐसी दिशा तथा विधि की ओर प्रेरित करती हुई दृष्टिगोचर होती है, जो संसार एवं सांसारिक कर्तव्यों का समुचित निर्वहन करने में विशेष रूप से सहायक भी है, इसलिए अभ्युदय और निःश्रेयस की गहरी खाई को गीता में वर्णित योग द्वारा पाट्य जा सकता है। जिसकी वर्तमान द्वन्द्वात्मक दौर में नितान्त आवश्यकता भी है। फिर चाहे वह ज्ञान योग हो, भक्ति योग हो अथवा कर्मयोग हो-सभी मार्ग योगेश्वर कृष्ण की अनुभूतियों में विकसित होकर यह विराट उद्देश्य पूरा करने में समर्थ हो जाता है।

किन्तु श्रीमद्भगवद्गीता में वर्णित योग की व्यापकता और गहराई के साथ उसका स्वरूप विवेचन करना एक विस्तृत अनुसंधान मूलक ग्रन्थ के अन्तर्गत सम्भव है। हाँ! एक बोध आलेख के अन्तर्गत तो उसके प्रमुख आधारों की ओर संकेत किया जा सकता है और उन कसौटियों को निर्धारित किया जा सकता है, जिनके प्रामाणीकरण द्वारा गीता में वर्णित योग के स्वरूप का तत्वतः निर्धारण किया जा सके। प्रस्तुत आलेख में इन बिन्दुओं पर विशेष रूप से ध्यान दिया गया है। तब भी यह इतना सरल कार्य नहीं है कि 18 अध्यायों के अन्तर्गत और 703 श्लोकों तक विस्तारित गीता में वर्णित योग को एक आलेख के अन्तर्गत समुचित रूप से समाहित किया जा सके। इसलिये इसे भावी विशुद्ध अनुसंधान मूलक कार्य की प्रस्तावना के रूप में देखा जाना उचित प्रतीत होता है।

टिप्पणियाँ

1. गीता की महत्ता का बोध इसकी साहित्यिक विशालता से भी होता है यथा-पाराशर गीता, भीष्मगीता, युधिष्ठिर गीता, मनु गीता, जापक गीता, ब्रह्म गीता, हंस गीता कौशिक गीता, विदुरगीता, जाजलि गीता, मंकिगीता, महेश्वर गीता, याज्ञवल्क्यगीता वशिष्ठ गीता, मार्कण्डेय गीता, भृगु गीता, कपिल गीता, ब्रह्म गीता बृहस्पतिगीता उतथ्य गीता, पंचशिक्षा गीता, सावित्री गीता, ईश्वर गीता और व्यास गीता।
2. गीता शब्द-'गै' धातु से निष्ठा अर्थ क्त् प्रत्यय के योग से स्त्रीलिंग में टाप प्रत्यय लगाकर निष्फल होता है। दृष्टव्य वृहद अनुवाद चन्द्रिका-चक्रधर नौटियाल। जो शब्द क्त् प्रत्ययान्त होते हैं वे सब विशेषण कहे जाते हैं क्योंकि विशेषण वही होता है जो विशेष्य का बोध कराता है। गीता का विशेष्य अर्थ उस ग्राह्य अध्यात्म विद्या से लिया

जाता है, जिससे आत्मिक विकास होकर मोक्ष की प्राप्ति होती है। द्रष्टव्य शिवराम आप्टेकृत संस्कृत हिन्दी कोश।

3. श्रीमद्भगवद्गीता-गीताप्रेस, गोरखपुर-पृ०4।
4. एस० राधाकृष्णन्: भारतीय दर्शन प्रथम भाग (अनु. नन्द किशोर विभि) राजपाल एण्ड संस, जनवरी 2004, पृ०430।
5. डॉ० एच एन मिश्र एवं डॉ० जमुना प्रसाद अवस्थी: नीतिशास्त्र की भूमिका हरियाणा साहित्य अकादमी प्रकाशन द्रष्टव्य सं० 1988, पृ०402
6. योग सूत्र1-2
7. योग सूत्र व्यासभाष्य 1-1
8. 'ब्रह्म विधानां योग शास्त्रे'-यह भगवद्गीता के प्रत्येक अध्याय का उपसंहारक कथन है।
9. भगवद्गीता 13-24
10. उपर्युक्त 14-26
11. उपर्युक्त 2-48
12. उपर्युक्त 8-13
13. उपर्युक्त 5 से 10 एवं 4-34 एवं 35
14. उपर्युक्त 5-171
15. उपर्युक्त 3-21 से 24
16. स्वामी दयानन्द सरस्वती: सत्यार्थप्रकाश आर्य साहित्य प्रचार ट्रस्ट, 2058 वि पृष्ठ । 24।
17. भगवद्गीता 2-50
18. भगवद्गीता 2-48
19. उपर्युक्त 2-58-591
20. पातञ्जल योग 1-3 पर व्यासभाष्य।
21. पातञ्जल योग सूत्र 2-29
22. उपर्युक्त 2-1
23. उपर्युक्त 1-12
24. उपर्युक्त 1-23
25. गीता की मुख्य समस्या कर्तव्य एवं अकर्तव्य की-मिश्र एवं अवस्थी-नीतिशास्त्र की भूमिका, पृ० 403।

22

भारतीय विचारधारा में गीता का महत्त्व

भगवद्गीता जो महाभारत के भीष्मपर्व का एक भाग है, संस्कृत-साहित्य का एक अत्यंत लोकप्रिय धार्मिक काव्य है। यह एक ऐसा ग्रंथ है, जिसमें दर्शन, धर्म अौ नीतिशास्त्र का समन्वय हुआ है। गीता भारतीय विचारधारा में सबसे अधिक प्रभ।वशाली है ग्रंथ है। गीता एक ऐसी विधि बतलाती है। जो सबकी पहुंच कें अंदर है और वह है भक्ति अर्थात् ईश्वर में श्रद्धा का भाव। गीता के पहले अध्याय में वर्णित निराशा, जिसमें अर्जुन डूबा हुआ है, ऐसी है जिसे योगी लोग आत्मा की अंधकरापूर्ण रात्रि कहते हैं। दूसरे अध्याय से लेकर आगे तक हमें दार्शनिक विश्लेषण मिलता है। प्रारम्भिक अध्याय में कृष्ण के मानवीय हृदय के अंतर्निरीक्षण की महत्ता का पता चलात है, जिसमें उन्हेंने बताया है, कि किस प्रकार हृदय के अंदर प्रेरक भावों का अंतर्द्वन्द्व चलता है, कहां तक र्स्वाथता प्रबल रहती है और पाप की भावना किस प्रकार मुनष्य को पथभ्रष्ट होने की प्रेरणा देती है। ज्यों-ज्यों संवाद आगे बढ़ता है, नाटकीय रूप विलुप्त हो जाता है। युद्ध का रथ जैसे ध्यान के लिए एकांत कोष्ठ बन जाता है और युद्धक्षेत्र का एक कोना, जहां कि संसार की ध्वनियां बंद हो चुकी होती हैं, सर्वोपरि सत्ता के विषय में विचार करने के लिए उपयुक्त स्थान बन जाता है।

गीता के संदेश का क्षेत्र सार्वभौम है। यह प्रचलित हिंदूधर्म का दार्शनिक आधार है। इसका रचयिता गहरी संस्कृति वाला है, समालोचक, न होकर सर्वग्राही है। वह किसी धार्मिक आंदोलन का नेता नहीं है, उसका उपदेश किसी संप्रदाय-विशेष के लिए नहीं है, उसने अपना कोई संप्रदाय स्थापित नहीं किया, किन्तु मनुष्य-मात्र के लिए उसका निर्दिष्ट मार्ग खुला है। सब प्रकार की उपासना-पद्धतियों के साथ उसकी सहानुभुति है और इसलिए हिंदूधर्म की भावना की व्याख्या के कार्य के लिए सर्वथा उपयुक्त है, क्योंकि हिंदूधर्म अपनी संस्कृति को भिन्न-भिन्न विभागों में विभक्त करने की इच्छा नहीं रखता और न ही अन्य विचारों की विधियों के प्रति खंडनात्मक भाव रखना चाहता है। गीता केवल अपने विचार की प्रबलता तथा दूरदर्शिता की भव्यता के ही कारण नहीं, अपितु भक्ति के प्रति गीता ने धार्मिक भावना की मधुरता

के कारण भी हमारे ऊपर अपना असर रखती है। यद्यपि गीता ने धार्मिक पूजा को विकसित करने और अमानुषिक प्रक्रियाओं का मूलोच्छेदन करने के लिए बहुत कुछ किया, तो भी अपनी खंडन-विरोधी प्रवृत्ति के कारण इसने पूजा की मिथ्याविधियों को सर्वथा नष्ट नहीं किया।

गीता तथा उपनिषद् का भाव प्राय: समान है, अंतर केवल यह है कि गीता में धार्मिक पक्ष पर अधिक बल दिया गया। उपनिषद् के सूक्ष्म अमूर्तभाव मनुष्य की आत्मा की जो नानाविध आवश्यकताएं हैं, उनकी पूर्ति नहीं कर सकते थे। जीवन के रहस्यों का समाधान करने के लिए किए गए अन्य प्रयत्न अपनी रचना में अधिकतर ईश्वरज्ञानपरक थे।

गीता के रचनाकाल में परमसत्ता की यथार्थता तथा मनुष्य की नियति के विषय में नाना प्रकार के मत फैले हुए थे। एक ओर उपनिषद् की परम्परा थी, जिसका आधार आत्मा की अंतर्दृष्टि था, दूसरी और सांख्य का सिद्धांत था जिसके अनुसार प्रकृति के साथ संबंध-विच्छेद करके मोक्ष प्राप्त किया जा सकता था। कर्ममीमांसा का मत था कि हम अपने कर्त्तव्यों का पालन करके पूर्णता को प्राप्त कर सकते हैं, भक्तिवाद भी था, जिसके अनुसार हृदय की उन्नति के द्वारा की मोक्ष आनंद प्राप्त किया जा सकता है, जबकि जीवात्मा का शांत जीवन संसार के नानाविध प्रकाश का स्थान ले लेता है। सर्वोपरि आत्मा को या तो अशरीरी परमसत्ता और शरीरधारी भगवान् समझा गया है। गीता का प्रयास यह है कि परस्पर-विरोधी एवं विषमांग तत्त्वों का संश्लेषणात्मक समन्वय करके उनका एक पूर्णरूप में एकत्रीकरण किया जाए। यही कारण है कि हमें इसके अंदर प्रकटरूप में मोक्ष के उद्देश्य तथा उसकी साधना के उपायों के विषय पर परस्पर-विरोधी मत मिलते हैं।

भारतीय परम्परा ने तो सदा ही ऐसा अनुभव किया है कि विरोधी तत्त्व भी इसके अंदर आकर एकरूप हुए हैं, किन्तु पश्चिमी विद्वानों का आग्रहपूर्वक कहना है कि उज्जवल अंशों ने गीता के ग्रंथकार के जैसे कुशल हाथों में पड़कर भी उसके अंदर एकीभूत हो जाने से इन्कार कर दिया।

गीता पर भारतीय लेखकों की अनेक टीकाएं मिलती हैं, जिनमें से मुख्य वे हैं जो वृत्तिकार शंकर, रामानुज, माध्व, वल्लभ, निम्बार्क और ज्ञानेश्वर ने लिखी हैं। आनंदगिरि कहते हैं कि वृत्तिकार बोधायन ने जिसने वेदांतसूत्रों पर वृहदाकार टीका लिखी, गीता पर भी वृत्ति (टीका) लिखी है (देखिए भगवत् गीता के भाष्य पर आनन्दगिरि, 2:10)। उनके अनुसार गीता ज्ञान और करण के संयुक्त मार्ग के अनुसरण का उपदेश करती है। उक्त दोनों में से कोई भी अकेला मोक्ष की ओर नहीं

ले जा सकता। शंकर का विश्वास है कि ज्ञान ही पूर्णता की प्राप्ति का उच्चतम् साधन है। साथ ही, उनका कहना है। संसार में अनेकता मनुष्य की अपूर्णता के कारण है। समस्त कर्म बंधन का कारण है क्योंकि यह द्वैत के मिथ्याभाव के ऊपर निर्भर करता है। जब सत्य ज्ञान हमारे द्वैतपरक विचारों को दूर कर देता है, तो जीवात्मा को त्राण मिल जाता है और उसके अंतर कर्म की कोई आवश्यकता नहीं रहती। अन्य सब मार्ग अर्थात् कर्म, भक्ति तथा योग केवल ज्ञान की ओर ही ले जाते हैं।

रामानुज जीव अर्थात् चित, संसार अर्थात् अचित् और ईश्वर इन तीन भिन्न-भिन्न सत्ताओं को मानते हैं और पहले दोनों को ईश्वर के शरीर के निर्माणकर्ता मानते हैं। अध्यात्म शास्त्र में वे इस प्रकार से परिवर्तित रूप में एकेश्वरवाद और क्रियात्मक रूप में भक्ति मार्ग पर आग्रह करते हैं। संकेत द्वारा वे सुझाव देते हैं कि वर्ण धर्मों का हमेशा पालन करना आवश्यक है। शंकर और रामानुज दोनों ही कर्म को कम महत्त्व देते है। यद्यपि उनके प्रेरणा हेतु भिन्न-भिन्न है। मध्याचार्य माया की कल्पना खण्डन करते हैं और परब्रह्म तथा जीवात्माओं के अन्दर परस्पर पारमर्थिक भेद को स्वीकार करते हैं। उनके मत में भी ईश्वर की भक्ति ही आनन्द प्राप्ति के लिए सर्वश्रेष्ठ मार्ग है। यद्यपि वल्लभाचार्य घोषणा करते हैं कि ब्रह्म और पवित्र आत्मा एक है, तो भी उनके मत में जीव ब्रह्म का अंश मात्र है। माया रूपी जगत् मिथ्या नहीं है, क्योंकि माया ईश्वर की ही शक्ति है। जो उसकी इच्छा से उससे पृथक् होती है। ईश्वर की अनुकम्पा ही एक मात्र उपाय है, जिसके द्वारा जीवात्मा मोक्ष लाभ कर सकती है। निम्बार्क के अनुसार जगत्-जगत् और आत्माएं ईश्वर के ऊपर निर्भर है, जिसके अन्दर वे अवस्थित हैं यद्यपि सूक्ष्म अवस्था में उनकी कल्पना को द्वैतवादपरक अद्वैत नाम दिया गया है। ज्ञानेश्वर के मत में पतंजलि का योग ही गीता के उपदेश का लक्ष्य है। इससे कोई इंकार नहीं कर सकता कि गीता आत्मिक जीवन का पोषण करती है। जब तक हमारे अंदर धार्मिक भावना रहती है और हम रूढ़िपरक विचारधारा पर निर्भर रहते हैं, तबतक भावुकतापूर्ण एक अपूर्ण ज्ञान अथवा बोध की अवस्था ऐसी है, जो कल्पना का विषय बनती है और हमारी प्रकृति को ऊपर उठाती है, किन्तु समालोचनात्मक बुद्धि का उस ऊपर सावधानी के साथ कार्य करना होता है। इससे पूर्व कि वह उसमें से कोई संगतिपूर्ण पद्धति का विकास कर सके।

जब मनुष्य को इस बात का अनुभव हो जाता है कि नानाविध सत्ताओं का एक ही मूल है और सब उसी से निकली हैं, तब वह सर्वोपरि सत्ता के साथ ऐक्यभाव का अनुभव करता है। जब पदार्थ के साथ मिश्रण-संबंधी भ्रांति का अंत हो जाता है, तो विषयी सबमें एक समान दिखाई देने लगता है। कृष्ण ने जो अर्जुन को बलपूर्वक यह

कहा कि मरे हुओं के लिए शोक मत करो तो उसका आशय यह था कि मृत्यु एकदम विलोप का नाम नहीं है। व्यक्तिगत रूप बदल सकता है, किन्तु सारभूत तत्व का नाश नहीं होता। जब तक पूर्णता प्राप्त नहीं हो जाती, व्यक्तित्व का भाव विद्यमान रहता हैयह मरणधर्मा शरीर का ढाँचा भले ही बार-बार नष्ट हो जाए, आभ्यंतर व्यक्तित्त्व अपने अस्तित्व को सुरक्षित रखता है और एक नया रूप धारण कर लेता है। इस विश्वास से जीवन की प्रेरणा प्राप्त करके मनुष्य को आत्मज्ञान के लिए कार्य करना चाहिए। हमारी अविनश्वरता निश्चित है या तो अनंतता द्वारा अथवा पूर्णता की प्राप्ति द्वारा। हमारी उपलक्षित असीमता का यह केवल प्रकटरूप में आ जाना ही है। आत्मा के अस्तित्त्व के इस प्रतिपादन के आधार पर और उपनषिद् की अंतर्दृष्टि के इस समर्थन के द्वारा कि आत्मा अथवा निर्मल ज्ञाता हमारे शरीर के मिट्टी में मिल जाने पर भी अछूता अथवा अप्रभावित बचा रहता है, इस प्रकार श्रीकृष्ण ने अर्जुन के मन की बेचैनी को दूर किया था।

> **"आत्मा का जन्म कभी नहीं हुआ, न यह आत्मा कभी नष्ट होगी,**
> **ऐसा कोई समय नहीं था जबकि यह न रही हो, अंत और आदि केवल स्वप्नरूप है,**
> **उत्पत्तिरहित और मृत्युरहित यह आत्मा परिवर्तनरहित सदा एक समान रहती है,**
> **मृत्यु इसका बाल भी बांका नहीं कर सकती, यद्यपि इसका आवास स्थान मृत दिखाई देता है।"**

उपनिषद् की ही भावना के अनुकूल गीता भी आत्मा और ब्रह्म की एकता का प्रतिपादन करती है। गीता दर्शन के क्षेत्र में अद्वैत अर्थात् जीव और ब्रह्म की एकता के सिद्धांत को सत्य बताती है। सर्वोपरि ब्रह्म एक निर्विकार स्वतंत्र सत्ता है, "जिसके विषय में वेदांती वर्णन करते हैं, जिसे तपस्वी लोग प्राप्त करते हैं।" यह सबसे ऊंचा स्तर है और आत्मा के कालक्रम से गति करने का सर्वोपरि लक्ष्य है, यद्यपि अपने-आपमें यह गति नहीं है, अपितु एक स्तर है जो मौलिक है, सनातन है और सर्वोपरि है। गीता उपनिषद् के आदर्शवाद को मनुष्य-जाति के दैनिक जीवन के अनुकूल बनाने के लिए उत्सुक है और इसके लिए वह उक्त यथार्थ परमसत् की दैवीय क्रिया तथा प्रकृति के कार्यों में भाग लेने के विचार का समर्थन करते है।

परमपद की प्राप्ति से पूर्व पुनर्जन्म होता रहता है, यह गीता का मत है। अपूर्णता के कारण उत्पन्न जन्म का मृत्यु में जन्म में परिणत होना आवश्यक है। जन्म और मृत्यु का चक्र वैसा ही है जैसा कि शैशवकाल, युवावस्था और उसके पश्चात् वृद्धावस्था मनुष्य के शरीर में आते हैं।

"जैसे मनुष्य पुराने कपड़ों को बदलकर नये कपड़े धारण करता है, वैसे ही जीर्ण शरीरों को धारण कर लेता है। मृत्यु तो केवल एक घटना है, जो घटनास्थिति को बदल देनेमात्र कार्य करती है, अन्य कुछ नहीं।"

मनुष्यों की परस्पर-विभिन्नता, उनकी सांतता और उनका व्यक्तित्व, यह सब केवल आनुषंगिक है और यह वस्तुरूप में सत्य नहीं है। कोई भी मनुष्य शांति के रहस्य को, जो एकमात्र स्थायी और निरापद है, प्राप्त नहीं कर सकता, जब तक कि वह भासमान आत्मनिर्भरता अथवा पृथकत्व के बंधन को नहीं तोड़ देता। यथार्थ मोक्ष से तात्पर्य है आत्मा का ऊपर उठना अथवा उच्च श्रेणी की सत्ता के साथ संयुक्त होना, चाहे वह तर्क द्वारा या कि प्रेम अथवा जीवन द्वारा सिद्ध हो, जिस लक्ष्य पर पहुंचने के लिए हम पुरुषार्थ करते हैं वह ब्रह्ममत्व की प्राप्ति है अथवा ब्रह्म के साथ सम्पर्क है, ब्रह्मसंस्पर्शम्। यही एकमात्र परम उत्कर्ष है।

यह सब मनुष्यों के सामर्थ्य में है कि वे पाप का नाश कर सकें, शारीरिक भ्रष्यचार को दूर कर सके, निम्न श्रेणी की प्रकृति का त्याग कर सके तथा वासना की दासता से इन्द्रियों की रक्षा कर सकें। संघर्ष में प्रवृत्त प्रत्येक मनुष्य को चहिए कि वह अपनी स्वतंत्र दृष्टि से सत्य का साक्षात्कार करने, अपनी स्वतंत्र बुद्धि से सत्य का निर्णय करने और अपने सच्चे हृदय से सत्य को प्रेम करने के लिए निरंतर प्रयत्न करता रहे। स्वयं प्राप्त सत्य का अन्यों भी अयों के द्वारा प्राप्त पूर्ण सत्य से कहीं अधिक मूल्यवान होता है।

मनुष्य बुद्धि, इच्छा और भावना इन सबका सम्मिश्रण है, और इस प्रकार अपनी आत्मा के सत्य प्रकाश का साक्षात्कार इन्हीं सबके द्वारा प्राप्त करने की चेष्य करता है। वह सर्वोपरि यर्थाथसत्ता के ज्ञान द्वारा, अथवा किसी पहुँचे हुए महात्मा पुरुष के प्रति प्रेम व भक्ति के द्वारा अथवा अपनी इच्छा को किसी दैवीय प्रयोजन के अधीन करके लक्ष्य को प्राप्त कर सकता है। उसके अपने अंदर एक प्रकार की प्रेरणा है, जो उसे बाध्य करती है, वह उक्त भिन्न-भिन्न दिशाओं में इस अल्पज्ञ आत्मा से ऊपर उठ सके। हम चाहे जिस दृष्टिकोण को भी अंगीकार करे, लक्ष्य सबका एक ही है। यह हमारे नाना पक्षों की एक समान क्षमता है, जिससे सत्य की प्राप्ति होती है, सौंदर्य का निर्माण होता है और हमारा आचरण निर्दोष होता है। गीता इस विषय पर विशेष बल देती है कि चेतनामय जीवन के किसी भी दृष्टिकोण या पक्ष एक अविकल एवं अखंड दैवीय जीवन में जाकर पूर्णता को प्राप्त होते हैं। ईश्वर स्वयं सत् चित् और आनंद हैं, यथार्थ सत्य एवं आनंद रूवरूप है। वह परब्रह्म ज्ञान की प्राप्ति के लिए पुरुषार्थ करने वालों के लिए अपनी अभिव्यक्ति एक शाश्वत प्रकाश

के रूप में करता है, जो निर्मल, स्वच्छ है, और दोपहर के सूर्य की भांति पूर्ण ज्योतिर्मय है, जिसमें अंधकार का लेशमात्र नहीं है, उन व्यक्तियों के लिए जो पुण्य-अर्जनकरने के लिए पुरुषार्थ कर रहे हैं, वह शाश्वत, न्यायपरायण, दृढ़ एवं निष्पक्ष रूप में प्रकट होता है, और इसी प्रकार ऐसे व्यक्तियों के लिए जो भावना प्रधान है, वह शाश्वत प्रेम और पवित्रता सबको समाविष्ट रखता है, उसी प्रकार ईश्वर अपने अंदर ज्ञान, साधुता और पवित्रता सबको समाविष्ट रखता है, उसी प्रकार मनुष्यों का उद्देश्य भी आत्मा की पूर्णता प्राप्त करने का होना चाहिए। जब हम अपने गंतव्य लक्ष्य तक पहुंच जाते हैं, तो मार्ग में रुकावटें फिर अपना कार्य करना छोड़ देती है। यह सत्य है कि मनुष्य के इस सात जीवन में चिन्तन और कर्म में एक प्रकार का विरोध प्रतीत होता है, किन्तु यह केवल हमारी अपूर्णता का लक्षण है। जब कृष्ण से पूछा गया कि हम कौन से विशेष मार्ग का आवलम्बन करें तो वे स्पष्टरूप में कहते हैं कि इसके लिए हमें परेशान होने की जरूरत नहीं, क्योंकि भिन्न-भिन्न मार्ग अंत में जाकर भिन्न नहीं रहते, अपितु एक ही सामान्य लक्ष्य की ओर हमें ले जाते हैं और अंत में एक ही प्रतीत होते हैं, भले ही वे बीच में एक दूसरे को काटते हुए प्रतीत होते हो। मनुष्य खंडरूप में कार्य नहीं करता। उन्नति परस्पर सम्बद्ध और असम्बद्ध विकास की अवस्था है। ज्ञान, मनोभाव और इच्छा आत्मा की एकमात्र और समान गति के भिन्न-भिन्न रूप है।

गीता ने अपने समय के प्रचलित विभिन्न आदर्शों में समाजस्य स्थापित करके उनके अंदर जहां कहीं सीमा का उल्लंघन हुआ, उसे सुधारने का प्रयत्न किया। बौद्धिक जिज्ञासा, श्रमसाध्य आत्मत्याग, उत्कट भावनामयी भक्ति, कर्मकांड का अनुष्ठान तथा यौगिक प्रक्रियाओं के बारे में यह समझा जाता था कि ये दैवीय शक्ति के पास पहुंचाते हैं। गीता इन सबका समन्वय करती है और इनमें से प्रत्येक का कौन-सा उचित स्थान है तथा क्या महत्व है इसे दर्शाती है। इसके मत में संयुक्त मोर्चे का प्रभाव सदा ही होता है, ऐसे समन्वयकारक आदर्श से, जो उक्त सब विधानों का लक्ष्य है, विश्व के साथ मनुष्य की घनिष्ठता बढ़ती जाती है, जिसका अधिष्ठाता पुरुषोत्तम है।

मधुसूधन सरस्वती के विचार में गीता उपनिषद् में वर्णित तीन विद्याएँ, अर्थात् कर्म, उपासना और ज्ञान को स्वीकार करती है, और क्रमशः प्रत्येक के ऊपर 6 अध्यायों में प्रतिपादन किया गया है। इसमें सत्य का अंश भले ही जो कुछ हो, किन्तु यह चेतनामय जीवन के तीन बड़े विभागों पर बल देती है। गीता इस विचार को प्रश्रय देती है कि भिन्न-भिन्न श्रेणी के मनुष्यों के लिए भिन्न-भिन्न श्रेणी के मनुष्यों के

लिए भिन्न-भिन्न मार्ग आध्यात्मिक ज्ञान प्राप्त करने के लिए विहित हो सकते हैं, जैसे कुछेक नैतिक जीवन की उलझनों के मार्ग से, दूसरे बुद्धि से उत्पन्न संशयों के द्वारा और तीसरे पूर्णता की प्राप्ति के लिए जो भावनामयी मांग मनुष्य के अंदर उत्पन्न होती है, उसके कारण, आध्यात्मिक ज्ञान की और प्रवृत्त होते हैं।

गीता दो प्रकार के ज्ञान का प्रतिपादन करती है-एक वह जो बुद्धि के द्वारा वाह्य जगत के अस्तित्व को समझने का प्रयत्न करता है, और दूसरा वह जो अन्तरदृष्टि के बल से इन भासामान घटनाओं की शृंखला की पृष्ठभूमि में जो परम तत्व हैं उसे ग्रहण करता है। मनुष्य की आत्मा जब तार्किक बुद्धि के अधीन रहती है तो, अपने को प्रकृति के अन्दर खो बैठने के प्रति प्रवृत्त होती है और उसी की गतिविधि के साथ अपना तादात्म्य समझने लगती है। इस जीवन के तथ्य को अर्थात् इसके उद्भव एवं यथार्थता के ज्ञान को ग्रहण करने के लिए इसे मिथ्या ज्ञान के पाश से अपने को मुक्त करना आवश्यक है। जीवन के विवरणों को बुद्धि के द्वारा जानने का नाम विज्ञान है और साधारण ज्ञान से भिन्न है अथवा समस्त जीवन के सामान्य आधार का संपूर्ण ज्ञान है। ये दोनों एक ही पुरुषार्थ के दो भिन्न पक्ष है। समस्त ज्ञान ईश्वर का ज्ञान है। विज्ञान और दर्शन दोनों ही अनादि-अनन्त आत्मा के अन्दर वस्तुओं के एकत्व रूपी सत्य को पहचानने का प्रयत्न करते हैं। कहा जाता है कि विज्ञान-विषयक ज्ञान रजोगुण प्रधान है एंवं अध्यात्मिक ज्ञान सर्वगुण प्रधान है। यदि हम भौतिक विज्ञान के आंशिक तथ्यों को भूल से आत्मा संबंधी पूर्ण तथ्य समझ लें, तो हमें निम्न श्रेणी का ज्ञान प्राप्त होता है। जिसमें निम्नतम श्रेणी के तमों गुण का प्राधान्य रहता है। जब तक हम भौतिक ज्ञान के स्तर पर रहते हैं, आत्म विषयक तथ्य केवल कल्पना मात्र रहता है। अन्तरहित परिणाम सत्वस्वरूप को आवृत्त कर लेता है। विज्ञान उस अंधकार को दूर कर लेता है, जो मन के ऊपर एक प्रकार का बोझ है और अपने भौतिक जगत की अपूर्णता को प्रदर्शित कर देता है, और अपने से सूदूर जो सत्ता है, उसे प्राप्त करने के लिए तैयार करता है। यह हमारे अन्दर नम्रता को भी अनुप्राणित करता है, क्योंकि इसके द्वारा हम सबकुछ नहीं जान सकते। हम अतीत की विस्मृति और भविष्य की अनिश्चितता के मध्य फंसे हुए हैं। विज्ञान इस बात को स्वीकार करता है कि पदार्थों के आदि कारणों से परिचित होने की काल्पनिक इच्छा करना और मनुष्य जाति का अन्त क्या है इस विषय पर कल्पना करना एक निरर्थक प्रयास है। यदि हमें परमसत्य तक पहुँचना है, तो विज्ञान के स्थान में दूसरी ही साधना का आश्रय लेना होगा। गीता की सम्मति में परिप्रश्न अथवा अनुसंधान के साथ-साथ सेवा का भी मेल होना आवश्यक है। अन्त्रर्दृष्टि की शक्ति के विकास के लिए हमें

मन को दूसरी दिशा में घूमाने की आवश्यकता है अर्थात् आत्मा के दृष्टिकोण में परिवर्त्तन होना आवश्यक है।

गीता हमारे सामने कुछ ऐसे सामान्य सिद्धांत प्रस्तुत करती है, जिन्हें सब श्रेणी के विचारक स्वीकार कर सकते हैं। हमें श्रद्धा रखने एवं विध्वंसात्मक मनोवृत्तियों का दमन करने का आदेश दिया गया है और ईश्वर के विचार को दृढ़ता के साथ धारण करने का आदेश है। आध्यात्मिक दर्शन के लिए मौन एवं शान्ति का वातावरण आवश्यक है। मौन अवस्था में जो मन को वश में करने से ही संभव है, हम आत्मा के शब्द को सुन सकते हैं। यथार्थ योग है, जो हमें आध्यात्मिक निष्पक्षता अर्थात् समत्व प्राप्त करा सके।

मधुसूदन सरस्वती ने एक श्लोक वशिष्ठ से उद्धत किया है। "मन के अहंकार आदि का दमन करने के लिए योग और ज्ञान दो ही साधन है। योग चित की वृत्तियों के निरोध का और ज्ञान सम्यक् अन्वेक्षण का नाम है। कुछ श्रेणी के व्यक्तियों के लिए योग साधन संभव नहीं है और इसी प्रकार कुछ श्रेणी के व्यक्तियों के लिए ज्ञान संभव नहीं है।" आध्यात्मिक अन्तर्दृष्टि में कर्म और उपासना भी सहायक हो सकते हैं।

आध्यात्मिक अन्तर्दृष्टि जो स्वरूप में साक्षात्कार कराने में अधिक सामर्थ है, ऐसा निश्चयात्मक ज्ञान नहीं देती, जिसकी समालोचना न हो सकें। इसे वैज्ञानिक निर्णय का समर्थन प्राप्त है। यह ज्ञान का कठोर तपस्या और रजोवृत्ति के साथ संयोग है और यह ऐसा पूर्ण अनुभव है जो हमें प्राप्त होना संभव हो सका है, जिसमें मन को किसी प्रकार की दुविधा न रहकर आत्मा की सच्ची शान्ति तथा विश्रान्ति का अनुभव प्राप्त हो सकता है।

जहां एक बार ज्ञान संबंधी अनुभव प्राप्त हो गया, तो चेतना के इतर पक्ष भी, यथाभावना और इच्छा, अपने आप को प्रकट करने लगते हैं। ईश्वर का दर्शन आध्यात्मिक प्रकाश में तथा सुख के वातावरण में प्राप्त होता है। संपूर्ण जीवन की महत्त्वाकांक्षा एक प्रकार से अन्नत की निरन्तर अराधना बन जाती है। ज्ञाता भी एक भक्त है और सबमें सर्वश्रेष्ठ है। जो मुझे जानता है मेरी पूजा करता है। सत्य का ज्ञान अपने हृदय में सर्वोपरि ब्रह्म के प्रति ऊँचा उठाना उसे स्पर्श करना और उसकी अर्चना करना है। एक क्रियात्मक प्रभाव भी है। जितने ही अधिक प्रगाढ़रूप में हमें अपने स्वरूप का ज्ञान होगा उतने ही अधिक गहराई के साथ हम औरों की यथार्थ की आवश्यकताओं को जान सकेंगे। हमारे सामने बुद्ध का उदाहरण है जो सबसे बड़ा ज्ञानी और धर्मात्मा था। मनुष्य मात्र के प्रति उसके प्रेम ने उसे निरन्तर चालीस वर्षों तक मनुष्य मात्र का शासक बनाकर रखा।

कभी-कभी ऐसा तर्क उपस्थित किया जाता है कि ज्ञान तथा बुद्धि का नैतिकता के प्रति उपेक्षा का भाव रहता है। यह कहा जाता है कि बुद्धि चरित्र का अनिवार्य अंश नहीं है। बुद्धि के द्वारा हम निर्णय-संबंधी भूलें ही करते हैं, जो दृष्टि से अनुचित कहलाएंगी। बुद्धि स्वयं में न अच्छी हैं, न बुरी है, क्योंकि इसका प्रयोग सदाचारमय जीवन की उन्नति तथा विनाश दोनों ही कार्यों में किया जा सकता है। ज्ञान अर्थात् गीता का हमें एकपक्षीय मतो एवं संकुचित दृष्टिकोणों से हटाकर सर्वग्राही सत्य की ओर ले जाता है। जहां हमें यह अनुभव होता है कि मनुष्यों के अन्दर परस्पर के मतभेद परमरूप में कोई अस्तित्त्व नहीं रखते और ऐसा कोई भी आचरण, जिसका आधार मिथ्याभेदों के ऊपर है, धार्मिक कहा जा सकता है। मनुष्यों के जीवन कामूल एक ही है और एक स्वयं सिद्ध अनादि अनन्त आत्मा सब मनुष्यों के जीवन में जीवित रूप में समान शक्ति के साथ कार्य कर रही है। इस सत्य का साक्षात्कार हो जाने पर इंद्रियां एवं जीवात्मा दोनों ही अपनी शक्ति से वंचित हो जाती है।

मुक्त व्यक्ति समस्त पुण्य पाप से परे हैं। पुण्य भी पूर्णता के रूप में परिणत हो जाता है। मुक्त पुरुष जीवन के केवल नैतिक नियम से ऊपर उठ कर प्रकाश, महत्ता और आध्यात्मिक जीवन की शक्ति को पहुँचाता है, यदि उसने ऐसे कोई बुरे कर्म भी किए होंगे जो कि साधारण परस्थिति में इस पृथ्वी पर दूसरे जन्म की आवश्यकता का कारण बन सके, तो ही इसकी आवश्यकता नहीं रहती है। सामान्य नियमों तथा विधि-विधानों से वे मुक्त है। जहां तक लक्ष्य का संबंध है, गीता के मत में परम व्यक्तिवाद की महत्ता है। यदि यह मुक्त पुरुष नीत्शे के अतिमानव का अनुकरण करें, तो यह एक भयावह सिद्धांत होगा, जिसका दुर्बल तथा अयोग्य तथा अपांग एवं अपराधी व्यक्तियों के कोई नाता नहीं। यद्यपि सामाजिक कर्त्तव्यों से वे मुक्त है, तो भी गीता मुक्तात्मा समाज के ऐसे व्यक्तियों को भी कभी नहीं भूलती। मुक्त व्यक्ति अपने-आपमें कभी उद्धिग्नता का भाव नहीं आने देते और न दूसरों को कभी उद्धिग्न करते हैं। जगत् के कल्याण के लिए कार्य करना उनका स्वभाव बन जाता है। ये श्रेष्ठ व्यक्ति एक समान मन से इस लोक के सब पदार्थों के साथ व्यवहार करते हैं। वे गतिशील और रचनात्मक धार्मिक जीवन के प्रतीक हैं और इस बात का ध्यान रखते हैं कि सामाजिक नियम मनुष्य के जीवन के धार्मिक पक्ष को पुष्ट करने में पूर्णतया सहायक सिद्ध हों। वे अपने नियत कर्म को करते है, जिसका आदेश उनके अन्दर अवस्थित दैवी शक्ति करती है।

जहां एक ओर गीता सामाजिक कर्तव्यों पर बल देती है, यह सामाजिक स्थिति से ऊपर भी एक अवस्था मानती है। मनुष्य समाज से पृथक् भी मनुष्य की एक अनन्त नियति है। संन्यासी सब नियमों, वर्णों और समाज से भी ऊपर है। यह मनुष्य

के अनन्त गौरवपूर्ण पद का प्रतीक है, जो अपने को समस्त वाह्य पदार्थों से पृथक् कर सकता है, यहां तक कि स्त्री तथा बच्चों से पृथक् और आत्म निर्भर होकर यह स्थल के एकान्त में जाकर बैठ सकता है, यदि उसका ईश्वर उसके साथ है। संन्यासी जिस आदर्श को अंगीकार करता है, वह त्याग और तपस्या का नहीं है। वह समाज से अलग रहकर भी मनुष्य मात्र के प्रति करुणा का भाव रखता है। महादेव ने हिमालय के बर्फीले शिखरों पर बैठकर मनुष्य जाति की रक्षा के लिए विषपान किया था।

संदर्भ-ग्रंथ सूची

1. भगवद्गीता, डॉ० एस गोपाल प्रकाशक: हिंद पाकेट बुक प्राइवेट लि०2001
2. भारतीय दर्शन, डॉ० राधाकृष्णन् 1998
3. उपनिषद्-मञ्जरी, डॉ० प्रभुनारायण शर्मा सहृदय शास्त्री 1995
4. श्री राघवेन्द्रयति कृत गीतार्थ संग्रह (गीता विवृत्ति)

23

आधुनिक समाज में भगवद्गीता के निष्काम कर्म सिद्धान्त की प्रासंगिकता

भगवद्गीता एक सम्पूर्ण जीवन-दर्शन है। दर्शन का उद्देश्य मानव मात्र को दुःख निवृत्ति की ओर प्रवृत्त करना है। इसी उद्देश्य की प्राप्ति हेतु समय-समय पर अनेक महापुरुषों ने कई उत्कृष्ट मार्गों की प्रतिस्थापना की। भगवान् कृष्ण ने अर्जुन को उपदेश देते हुए मानव समाज के लिए गीता में भक्ति, ज्ञान तथा कर्म योग के द्वारा मुक्ति का मार्ग प्रशस्त किया। यदि आवश्यकता है, तो नित्य प्रति के व्यावहारिक जीवन में उचित रूप से इन मार्गों में से किसी भी मार्ग का अनुसरण करने की। ज्ञान तथा भक्ति योग, तो पूर्ण वैराग्य तथा दुर्लभता युक्त है। साथ ही, जनसामान्य के लिए व्यावहारिक रूप से कठिन भी है, इसलिए दोनों के बीच का तथा वैयक्तिक व सामाजिक रूप से कर्मयोग ही जनसामान्य के लिए श्रेष्ठ मार्ग है। निष्काम कर्मयोग लौकिक व अलौकिक दोनों प्रकार की उन्नति हेतु सामञ्जस्य पूर्ण मार्ग है। निष्काम कर्म सिद्धान्त गीता का अत्याधिक महत्वपूर्ण पक्ष है। जो तत्कालीन समाज के समान आज भी प्रासंगिक है, किन्तु इसके लिए प्रत्येक व्यक्ति को इस सिद्धान्त का आत्मारोपण करते हुए सर्वप्रथम अपनी जीवन शैली का नीति निर्देशक तत्त्व बनाना आवश्यक है। इसके लिए इस सिद्धान्त को गहन विवेचन के साथ समझना चाहिए। इसे समझकर अपनाते हुए ही मानव समाज सर्वोच्च भौतिक लक्ष्यों के साथ निःश्रेयस् के उच्चतम् उद्देश्य को प्राप्त करने में सक्षम होगा। इसके लिए गीता में निष्काम कर्म का स्थान व सामाजिक परिप्रेक्ष्य में इसकी उचित व्याख्या आवश्यक है।

इसी उद्देश्य की प्राप्ति हेतु यह शोध पत्र एक विनम्र प्रयास है। शोध पत्र को हम तीन भागों में विभाजित करके निष्काम कर्म की महत्ता को विवेचित करने व आधुनिक समाज में इसकी प्रासंगिकता को सिद्ध करने का प्रयास करेंगे। प्रथम भाग में-कर्म का अर्थ, प्रकारदि के साथ निष्काम कर्म की उपयोगिता व सकाम कर्म के नकारात्मक बिन्दुओं को स्पष्ट करेंगे। द्वितीय भाग में, गीता के निष्काम कर्म की अवधारणा को स्पष्ट करेंगे। तृतीय भाग में इसकी समीक्षा। निष्कर्ष के द्वारा आधुनिक समाज में निष्काम कर्म की प्रासंगिकता को सिद्ध करने का प्रयास करेंगे।

प्रथम भाग

सर्वप्रथम कर्म शब्द के अर्थ कर्म सिद्धान्त की उत्पत्ति, कर्म के प्रकार, निष्काम कर्म का उचित विवेचन, उपयोगिता व सकाम कर्म की कमियों का अध्ययन करेंगे।

संस्कृत की 'कृ' धातु से निर्मित कर्म शब्द का अर्थ है-सामान्यतः मनुष्य द्वारा की जाने वाली शारीरिक व मानसिक ऐसी क्रिया जो वाह्य या आन्तरिक जगत् में कोई परिवर्त्तन करती है। कर्म सिद्धान्त का प्रतिपादन प्राचिन वैदिक काल से ही कर दिया गया था।

प्रो० एम० एल० गुप्ता के अनुसार-"कर्म सिद्धान्त का प्रतिपादन वैदिक काल के अन्तिम वर्षों में (लगभग ईसा से 700 वर्ष पूर्व) किया गया। 'ऋत्' अवधारणा के महान ब्रह्मण्डीय नियम में समस्त देवी देवता व प्राणी कर्म फलानुसार बंधे हुए हैं। इसलिए सद्कर्म जरूरी है। कर्म का तात्पर्य जागरूक क्रिया व पुरुषार्थों को पूर्ण करना है। इसके पश्चात् कर्म सिद्धान्त को वेज्ञानिक आधार पर व्यापक जीवन-दर्शन के रूप में प्रस्तुत किया गया है। उपनिषद् पर आधारित होते हुए भी यह अधिक प्रगतिशील व प्रेरणा दायक है।[1]"

कर्म दो प्रकार के होते हैं-अनैच्छिक व ऐच्छिक। अनैच्छिक कर्म हमारे नियन्त्रण इच्छा शक्ति से बाहर होते हैं। जैसे साँसे चलना व हृदय का धड़कना। ये कर्म जैविक रूप से महत्वपूर्ण हैं, किन्तु सामाजिक व नैतिक रूप से इनका कोई महत्व नहीं। दूसरे प्रकार के कर्म-ऐच्छिक-हमारे नियन्त्रण में व इच्छा से प्रभावित, सामाजिक व नैतिक रूप से महत्वपूर्ण है। समाज की वास्तविक स्थिति का निर्धारण यही कर्म करते हैं। कर्म सिद्धांत में कर्म शब्द का अर्थ इन्हीं कार्यों से लिया जाता है। इन्हीं से शुभ-अशुभ, सुखद-दुःखद फल उत्पन्न होते हैं।

फल की दृष्टि से ऐच्छिक कार्य के दो प्रकार हैं-

सकाम व निष्काम। यों तो सामान्यतः सकाम का अर्थ-कामना सहित अर्थ फल की प्राप्ति की कामना व निष्काम का अर्थ बिना फल की इच्छा के कार्य करने से है, किन्तु दोनों ही कर्मों में फल तो प्रेरक का कार्य करता ही है। यही कर्ता को कर्म के लिए प्रेरित करके उसमें इच्छा व संकल्प जगाता है तथा कर्म के पश्चात् फल तो स्वाभाविक है। फल तो निर्धारित होता है कर्म करें या ना करें, ऐसा भाव व्यक्ति का नियतिवाद की ओर ले जाता है जो कर्मवाद के विपरीत है। कर्म तो मनुष्य के प्राकृतिक गुणों के कारण उसकी बाध्यता है अर्थात् कर्म तो करना ही है। अब यह व्यक्ति के कर्म में निहित भाव पर निर्भर है कि सफल होता है अथवा निष्फल।

निष्काम कर्म को दो अर्थों, फल की इच्छा न करना व फल निर्धारित है, इसलिए कार्य करना या न करना बराबर है, में सामान्यतः लिया जाता है। पहले बिन्दु में फल को केवल प्रेरणा स्रोत मानकर कर्म करना समझना चाहिए अर्थात् कर्म निरूद्देश्य ना हो लेकिन उसे फल को केन्द्र बिन्दु बनाकर नहीं करना चाहिए। अपने कर्म पक्ष को हम इतना सबल व शक्तिशाली बना देंगे कि फल स्वाभाविक रूप से सकारात्मक ही आएगा। यदि किसी कारणवश फल हमारे अनुकूल न हो तो हमें अपने कर्म में कमियां खोजनी चाहिए। निराश तो हम तब भी नहीं होंगे क्योंकि हमने फल को केवल प्रेरक माना उसे अपने कर्मों से ऊपर नहीं रखा। दूसरा अर्थ ग़लत है कि जब फल मिलना निश्चित है, तो कर्म करने या न करने का कोई महत्व नहीं। यह अर्थ स्वीकार्य नहीं है क्योंकि ऐसा गलत अर्थ व्यक्ति को नैतिक सिद्धान्त व स्वत्रन्ता की समाप्ति की ओर ले जाता है।

इसलिए निष्काम कर्म का अर्थ हमें इतना जानना चाहिए कि कर्म पर पूर्ण ध्यान एकाग्र हो फल केवल प्रेरक हो केंद्र बिंदु नहीं। जबकि सकाम कर्म में व्यक्ति का पूर्ण ध्यान फल प्राप्ति पर एकाग्र रहता है, जिससे कर्म पक्ष सशक्त नहीं होता तथा फल भी उसके कारण अनुकूल नहीं मिलता। निष्काम कर्म में फल व कर्म सफलता व विफलता दोनों ही संतुलित अवस्था में रहते हैं। जबकि सकाम कर्म में ये असंतुलित रहते हैं। निष्काम कर्म में व्यक्ति संतुष्ट रहता है कि कर्म पूरा किया व सफलता विफलता में समभाव रहता है। निराशा नहीं होती अर्थात् कार्य की गुणवत्ता सकाम या निष्काम भाव पर निर्भर है। निष्काम भाव में उच्च गुणवत्ता व सकाम में निम्न रह्नी है, इसलिए अपेक्षित फल के अधिकांश अवसर निष्काम भाव द्वारा ही प्राप् होते हैं।

आधुनिक समाज में कर्मों की अधिकता है, जिसके अत्याधिक घातक परिणाम हैं। जैसे–

1. नकारात्मक फल के भय से अकर्मण्यता की ओर अग्रसर होना।
2. पूर्ण एकाग्रता फल पर रखने के कारण कर्मों की गुणवत्ता का ह्रास होना।
3. कर्मों में अव्यवस्था, अदूरदर्शिता, श्रम से विमुखरता, अनिवार्य या गलत निर्णय, अनुभवहीनता, नितान्त भौतिकवादि दृष्टिकोण होने से अनुकूल फल न मिलना।
4. कार्यदक्षता, रचनात्मकता, दीर्घकालिकता, मूल्यांकन क्षमता, बुद्धिलब्धि नैतिक मूल्यों व कार्य की गुणवत्ता का स्तर गिरना।

5. यदि कुछ भौतिक, वैयक्तिक, उन्नति हो भी जाए, तब भी लोकसंग्रह (सामाजिक हितभाव) के न होने से समाज की अवनति स्वत: ही हो जाएगी।

इन सभी तथ्यों से सिद्ध होता है कि सकाम कर्म निम्नतम श्रेणी का है। अब हम निष्काम कर्म को भी इसी कसौटी पर सिद्ध करने का प्रयास करेंगे। निष्काम कर्म उच्च गुणयुक्त एक पूर्ण मनोवैज्ञानिक पद्धति है। इसमें कर्म की गुणवत्ता उच्च व फल की इच्छा के केन्द्र में न होने के कारण फल स्वाभाविक ही सकारात्मक होते हैं। यदि किसी परिस्थिति वश ऐसा नहीं हो पाया, तब भी दृष्टिकोण सकारात्मक होने के कारण निराशा उत्पन्न नहीं होती व अगली बार कर्मपक्ष को और अधिक सशक्त बनाने पर ध्यान दिया जाता है इससे कुछ इस प्रकार के परिणाम हो सकते हैं–

1. व्यक्तियों में आशावादिता, श्रमशीलता, दूरदर्शिता, उचित निर्णय क्षमता, अनुभव, चतुरता, रचनात्मकता, बौद्धिकता, मूल्यांकन क्षमता, नैतिकता, व आध्यात्मिकता व सकारात्मक दृष्टिकोण आदि का विकास होगा।
2. भौतिक साधनों की लोलुपता का अभाव होने से व्यक्ति केवल फल विचार में संलग्न नहीं होगा व आध्यात्मिक उच्चता को प्राप्त करेगा। वैयक्तिक व सामाजिक विकास की संभावनाएं बढ़ जाएँगीं।

उपर्युक्त से यह स्पष्ट होता है कि "फलासक्ति से रहित होकर किये गये कर्म अर्थात् केवल स्वयं के लाभ की इच्छा से नहीं बल्कि सामाजिक लाभ को भी दृष्टिगत रखते हुए कर्म करना ही निष्काम कर्म है। इस प्रकार इन कर्मों का एकमात्र उद्देश्य लोकसंग्रह या सामाजिक कत्तव्य का निर्वहन है। इस प्रकार के कर्म के मूल में मनुष्य के मन में केवल स्वयं के लिए कुछ प्राप्त करने की इच्छा नहीं रहती। यही कर्म मनुष्य के लिए श्रेयस्कर है।[2]" क्योंकि इस प्रकार के कर्मों में व्यक्ति फल को केवल प्रेरक मानेगा उसे कर्म पक्ष की प्रबलता से स्वाभाविकता से प्राप्त करेगा।

इस प्रकार मनुष्य कर्म द्वारा भाग्य निर्माण हेतु स्वतन्त्र है। यह नियतिवाद का खंडन करता है अत: निष्काम कर्म व्यक्ति के मुक्ति मार्ग व लोकसंग्रह के रूप में महत्वपूर्ण है। यह तीनों में सामञ्जस्य प्रस्तुत करता है। साथ ही, व्यक्ति के लिए मोक्ष हेतु भक्तियोग व ज्ञान योग के विकल्प के रूप में मध्यम मार्ग का कार्य करता है। अब शोध पत्र के द्वितीय भाग में भगवद्गीता की निष्काम कर्म अवधारणा को स्पष्ट करने का प्रयत्न करेंगे।

द्वितीय भाग

यदि गीता में प्रतीकात्मकता पर ध्यान दिया जाए, तो यह तथ्य सामने उपस्थित होता है, कि ऐतिहासिक अर्जुन नैतिक मन व ऐतिहासिक कृष्ण विवेक के समान है तथा ऐतिहासिक कुरूक्षेत्र हमारा व्यक्तित्व है। वास्तव में गीता का आरम्भ मानसिक विषाद य संशय से होता है। मन कई विकल्पों पर दौड़ता है, प्रत्येक की मीमांसा की जाती है। तदुपरांत निश्चय करके ही दृढ़ संकल्प करता है। आधुनिक काल में प्रत्येक व्यक्ति प्रत्येक दिन इसी कुरूक्षेत्र जैसी मानसिक अवस्था से गुजरता है। उस समय आवश्यकता होती है, ऐसे सिद्धान्त की जो हमारा उचित मार्गदर्शन करते हुए हमारे व्यावहारिक, नैतिक तथा अध्यात्मिक पक्ष को भी उन्नत बनाये। ऐसा सिद्धांत निष्काम कर्म मार्ग है। इसी पर गीता में विशेष बल दिया गया है व सभी प्रकार के योग में से निष्काम कर्म योग को श्रेष्ठतय बताया गया है। यह वैयक्तिक व सामाजिक दोनों ही दृष्टियों से उन्नत है जबकि भक्ति व ज्ञान का लक्ष्य वैयक्तिक अधिक व लोक संग्रह या सामाजिक कम ही है।

भगवद्गीता के द्वितीय अध्याय से ही भगवान कृष्ण निष्काम कर्म को स्पष्ट करने लगते हैं, 42वें व 44वें श्लोक में वे अर्जुन से कहते हैं कि जो पुरुष भोगों में तन्मय कर्मफल के प्रशंसक वेदवाक्यों में प्रीति रखते हुए भी स्वर्ग को सुख प्राप्ति का सबसे बड़ा माध्यम मानते हैं। ऐसा प्रत्येक व्यक्ति दिखाऊ सुन्दर वाणी व अविवेकी होता है तथा कर्मफल के रूप में अगला जन्म भोगने योग्य है। जो भोग व ऐश्वर्य में अत्यन्त आसक्त है। उस पुरूष की परमात्मा में निश्चयात्मक बुद्धि नहीं होती[3]।

इस प्रकार के उपदेश से श्रीकृष्ण स्पष्ट कर रहे हैं कि सकाम कर्म अर्थात् फल में आसक्ति रखना धार्मिक होते हुए भी व्यक्ति को भौतिक भोगों, अविवेक, व प्रत्येक ढंग से अवर्नात की ओर ले जाता है। जबकि निष्काम कर्म विवेक आध्यात्मिकता व उन्नति की ओर ले जाता है। कर्म का उद्देश्य मोक्ष होना चाहिए ना कि उससे भटकने वाला। भौतिक सम्पन्नता पूर्णता की घोतक नहीं है। आगे इसी अध्याय के 47वें व 49वें श्लोक में श्रीकृष्ण, योग की विशेषता बताते हुए उसमें कर्मयोग को ही उत्कृष्ट बताते हैं। वे अर्जुन से फल आसक्ति त्यागने, सफलता या असफलता में समान भाव से योग में स्थिर होकर कर्त्तव्य कर्म करने का योग की संज्ञा के रूप में परिभाषित करते हैं। कर्मयोग सांसारिक व आध्यात्मिक दोनों लक्ष्यों की पूर्ति करने में सहायक बताते हैं साथ ही यह भी स्पष्ट कर देते हैं कि व्यक्ति का अधिकार क्षेत्र केवल कार्य है कर्मफल नहीं, इसलिए कर्मपक्ष को सुव्यवस्थित व सशक्त बनाना

चाहिए। फल तो स्वाभाविक है व उन्नत कार्यों के पश्चात् फल उन्नत ही होगा। यदि किसी कारणवश ऐसा न भी हुआ तब भी व्यक्ति समभाव के कारण दुःखी नहीं होता। जबकि फल की ही चिन्ता करते रहने से कर्म ही प्रभावी नहीं होंगे, तो फिर फल कैसे अनुकूल हो सकता है।

समत्व बुद्धि युक्त कर्म योग की तुलना में सकाम कर्म (फल इच्छा के प्रभाव युक्त) अत्यन्त घातक व निम्नतर है, इसके बाद वे अर्जुन को इसी समबुद्धि युक्त कर्मयोग का अनुसरण करने का स्पष्ट परामर्श देते हैं, क्योंकि सकाम कर्म वाले व्यक्तियों को वे अत्यन्त दीन हीन बताते हैं।[4]

इसके पश्चात् अर्जुन ने श्रीकृष्ण से कल्याण का उत्कृष्ट साधन व क़र्म बाध्यता दोनों को एक साथ स्पष्ट करके परिभाषित करने की प्रार्थना की तो उसे कृष्ण ने निष्काम कर्मयोग को सामञ्जस्य पूर्ण (सांसारिक व आध्यात्मिक) मार्ग के रूप में बताया जिसमें कर्म की बाध्यता व मोक्ष एक साथ पूर्ण होते हैं। अध्याय 3के 7वें, 20 वें श्लोक में वे निष्काम कर्म योग साध्ना की उत्कृष्टता को उदाहरण सहित स्पष्ट करते हैं। इसमें वे कहते है, कि जो पुरुष मन से इन्द्रियों को वश में करके अनासक्त हुआ समस्त इन्द्रियों द्वारा निष्काम कर्म योग का आचरण करे वही श्रेष्ठ है। तत्पश्चात् वे जनक जैसे महायोगी का उदाहरण देकर समझाते हैं, कि उनके इतने ज्ञानी होते हुए भी उन्होंने परमसिद्धि हेतु निष्काम कर्म का मार्ग अपनाया तथा लोकसंग्रह (सामाजिक हित) के साथ ही मोक्ष भी प्राप्त किया, इसलिए वे अर्जुन को भी निष्काम कर्म का मार्ग अपनाने का परामर्श देते हैं।[5]

उपर्युक्त से स्पष्ट होता है कि व्यक्ति को भौतिक तथा व्यक्तिगत हितों से ऊपर उठकर, संकीर्ण दृष्टिकोण को त्यागकर, आसक्तिविहीन लोकसंग्रह हेतु कर्म करने से ही लौकिक व अलौकिक प्रगति प्राप्त होती है।

आगे अध्याय 6 के प्रथम श्लोक में निष्काम कर्म को ज्ञान व संन्यास से श्रेष्ठ बताते हैं। वे कहते हैं कि जो पुरुष कर्मफल का आश्रय न लेकर करने योग्य कर्म करते हैं, वे संन्यासी व योगी दोनों ही हैं। साधारणः केवल कर्मों का त्यागी व संन्यासी योगी नहीं होता, बल्कि निष्काम कर्म ही सच्चे अर्थों में योग है।[6]

भगवद्गीता के निष्काम कर्म सिद्धांत से हम इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि इसमें–

1. मनुष्य अकर्म की ओर प्रेरित नहीं होता।
2. कर्मफल के नकारात्मक पक्ष में नहीं बंधता।
3. कर्मों की गुणवत्ता में वृद्धि, सामाजिक, वैयक्तिक लक्ष्यों की प्राप्ति के साथ मोक्ष जैसा आत्यान्तिक लक्ष्य भी प्राप्त होता है।

4. मुख्य सामाजिक समस्याओं जैसे नितान्त भौतिकवादी दृष्टिकोण अनैतिकता व संकीर्णता का अन्त सम्भव है, लेकिन इसके लिए आवश्यकता है, निष्काम कर्म को अपनाने की व नित्य प्रति की आधुनिकता जीवन शैली में उपयोग करने की।

अब हम शोध पत्र के तृतीय व अन्तिम भाग में निष्काम कर्म को आधुनिक सामज में प्रासंगिकता की कसौटी पर लाभदायक सिद्ध करने का प्रयास करेंगे।

तृतीय भाग

आधुनिक समाज की सर्वप्रमुख समस्या अतिभौतिकवाद का पोषण है। इसी से समस्त सामाजिक समस्याओं की उत्पत्ति होती है। अनन्त भौतिक इच्छाओं के मोहपाश में उलझने के कारण ही मनुष्य सहज ही निम्न प्रवृत्तियों के प्रवाह में बह जाता है। आज न तो मनुष्य अपने वास्तविक उद्देश्य को जानने हेतु जागरूक है, ना ही उसे समय है ना वह इसकी आवश्यकता समझात है। जबकि शुभ की ओर बढ़ना उसका कर्त्तव्य व नैतिक दायित्व है। यदि वह ऐसा करे, तो सामाजिक समस्याएं स्वत: ही धीरे-धीरे समाप्त हो जाएँगी।

निष्काम कर्म अवधारणा आत्मआरोपित है, इसलिए इसका अनुसरण मात्र यान्त्रिक नहीं बल्कि तार्किक भी है। यह व्यक्ति को सुविकसित चरित्र प्रदान करता है। सुविकसित चरित्र को चाहे कितनी ही विकट परिस्थितियों में रख दिया जाए उसे अपना आचरण का मार्ग खोजने में विलम्ब नहीं होगा ना ही वह निष्कर्मता में भटकेगा। शुभ प्राप्ति का यही साधन है। जिसे शुभ प्राप्ति की जिज्ञासा हो। उसका कर्म अपने आप ही सुनिर्देशित हो जाता है। परामात्मा का एक अंश आत्मा प्रत्येक व्यक्ति में विद्यमान है, यही उसे उचित-अनुचित हेतु मार्गदर्शन करता है। मात्र आवश्यकता उसके अनुसार अपने को ढालने की।

यदि निष्काम कर्म क़ो प्रत्येक व्यक्ति आधुनिक समाज में अपनाए तो वह अपने अस्तित्व को बचाने व व्यक्तित्व को विकसित करने का पूर्ण अवसर प्राप्त करेगा। इच्छा, कर्म व परिणाम में सामञ्जस्य होकर उन्नत चरित्र व नैतिकता का विकास होगा। धीर-धीरे वह समाज के लिए उदाहरण बन जायेगा तथा अन्य व्यक्ति भी उसके समान ही बनने का प्रयत्न करेंगे।

सेम पित्रौजा जो राष्ट्रीय ज्ञान आयोग के अध्यक्ष हैं, उन्होंने ज्ञान के रूप में समाज की वास्तविक स्थिति को पाँच बिन्दुओं के अर्न्तगत आँका है-

1. सूचना की उपलब्धता 2. प्रयोग 3.रचनात्मकता 4. उपयोगिता या व्यावहारिकता 5. सेवा (लोकसंग्रह-समाज धर्म)

इसमें से तीसरे से लेकर पाँचवे उद्देश्य तक की पूर्ति के केवल निष्काम कर्म से ही सम्भव है। रचनात्मकता अपनाने से उपयोगिता व तत्पश्चात् सेवा (लोकसंग्रह) की भावना स्वतः ही विकसित होगी।

यद्यपि व्यक्ति का कार्य क्षेत्र जो भी हो वह आज धन-संपन्नता को ही व्यक्तित्व की उच्चता का मापदण्ड मानता है। इसी प्रतिस्पर्धा के कारण मानव समाज आज नैतिक व चारित्रिक रूप से पतित हो चुका है। सभी समस्याओं के मूल में यही तथ्य कार्य कर रहा है, अतः यदि निष्काम कर्म द्वारा नैतिकता, चारित्रिकता का उत्थान हो तो समाज उन्नति व सौहार्दता की ओर बढ़ेगा।

इसीलिए हमें निष्काम कर्म को अपनाते हुए अपने व्यक्तिगत, नैतिक व सामाजिक कर्त्तव्यों का निर्वहन करना चाहिए। यही उन्नत समाज निर्माण में हमारी उपयोगी भूमिका होगी।

कर्म की उच्च गुणवत्ता युक्तता व निष्काम भाव का अनुसरण करके ही मानव मूल्यों के नये उच्च प्रतिमान स्थापित हो सकेंगे व हम अपने नैतिक दायित्व का निर्वहन भी कर पाएँगे।

सन्दर्भ

1. भारतीय समाज व सामाजिक संस्थाएं- प्रो० एम०एल०गुप्ता, डॉ०डी०डी० शर्मा, 31-32 साहित्य भवन पब्लिकेशन्स आगरा 1996
2. धर्म दर्शन की समस्याएं-वेद प्रकाशवर्मा-350 हिन्दी माध्यम कार्यान्वय निदेशालय दिल्ली विभाग 1991
3. भगवद्गीता अध्याय 2, श्लोक-42,43,44
   यामिमां पुष्पितां वाचं प्रवदन्त्य विपश्चितः।
   वेदवादरताः पार्थ नान्यदस्तीति वादिनः।। 42
   कामात्मनः स्वर्गपरा जन्मकर्म फल प्रदाम्।
   क्रिया विशेष बहुलां भोगैश्वयगतिं प्रति।। 43
   भोगैश्ववर्यप्रसक्तानां तयापहृत चेतसाम्।
   व्यवसायात्मिका बुद्धिः समाधौ न विधीयते।। 44
4. भगवत्गीता अध्याय 2 श्लोक 47, 48, 49
   कर्मण्येवाधिकारस्ते मा फलेषु कदाचन।
   मा कर्म फल हेतु र्भूर्मा ते संगोऽस्त्वकर्मणि।। 47
   योगस्थः कुरू कर्माणि संग व्यक्त्वा धनंजय।
   सिद्धयोसिद्धौः समो भूत्वा समत्वं योग उच्यते।। 48

दूरेण हयवरं कर्म बुद्धियोगद धनंजय।
बुद्धौ शरणमन्विच्छ कृपणाः फलहेतवः।। 49

5. भगवत्गीता अध्याय-3 श्लोक 7, 20
यास्त्विन्द्रियाणि मनसा नियम्यारभतेऽर्जुन।
कर्मेन्द्रियैः कर्मयोगमसक्तः स विशिष्यते।। 7
कर्मणै व हि संसिद्धि मास्थिता जनकादयः।
लोकसंग्रहमेवापि सम्पश्यन्कर्तुमर्हसि।। 20

6. भगवत्गीता अध्याय 6 श्लोक 1
अनाश्रितः कर्मफलं कार्यं कर्म करोतियः।
स संन्यासी च योगी च न निरग्निर्न चाक्रियः।।

24

यामुनाचार्य का दर्शन

वैष्णवमत के प्रतिष्ठापक बोधायन माने गये हैं परन्तु इनकी ब्रह्मसूत्र पर टीका अब उपलब्ध नहीं है, इसलिए उत्तरकाल के वैष्णव दार्शनिकों में यामुनाचार्य (10वीं-11वीं शती) को सर्वप्रथम माना जा सकता है, जो आलवन्दार नाम से प्रसिद्ध हैं तथा नाथमुनि के पौत्र हैं।[1], अतः कहा जा सकता है कि आधुनिक वैष्णव सम्प्रदाय का इतिहास, व्यावहारिक दृष्टि से यामुनाचार्य से ही प्रारम्भ होता है। इनके प्रसिद्ध ग्रंथ हैं: सिद्धित्रय (आत्मसिद्धि, ईश्वरसिद्धि, मायाखण्डन तथा जगत् विषयक संवित्सिद्धि), महापुरुष निर्णय (विष्णु की श्रेष्ठता का प्रतिपादन), आगम प्रामाण्य (पांचरात्र की प्रामाणिकता का विवेचन), गीतार्थ संग्रह तथा स्तोत्ररत्नम (वरदराज की स्तुति)

यामुनाचार्य के ग्रंथों में सिद्धित्रय दार्शनिक दृष्टि से अत्यंत महत्त्वपूर्ण मानी गई है, जिसमें आलवर संतों के उपदेशों को दार्शनिक आधार प्रदान करने का प्रयास किया गया है। इनके अनुसार तीन तत्त्व हैं: एक तो सर्वज्ञ और सर्वशक्तिमान ईश्वर, दूसरा स्वचेतन जीव है और तीसरा जड़ जगत्[2]। इनकी दार्शनिक विवेचना निम्नवत् है:

यामुनाचार्य ने आत्मा को देह, इन्द्रिय, मन, प्राण तथा बुद्धि आदि से भिन्न मानते हुए उसे ज्ञाता अहमर्थ स्वीकार किया है।[3] दूसरे शब्दों में, कहा जा सकता है कि यामुन स्वचैतन्य को स्वीकार करते हैं। उनके अनुसार हमारा प्रत्यक्ष ज्ञान-'मैं जानता हूँ' रूप से 'यह मेरा शरीर है', इस ज्ञान से विलक्षण है और ज्ञाता रूप से आत्मा का ही निर्देश करता है। यदि हम आत्म निरीक्षण करें, तो पता चलता है कि जिसे हम 'मैं' कहते हैं वह 'तत्त्व' है और अन्य पदार्थ जो आत्मा से भिन्न हैं और जिन्हें यह या वह द्वारा निर्देश कर सकते हैं, उससे विलक्षण है, अतः कहा जा सकता है कि आत्म तत्त्व स्वरूप से स्वाधीन है। संसार की समस्त वस्तु मेरे (आत्मा के) लिए हैं। मैं भोक्ता हूँ जबकि अन्य पदार्थ मेरे भोग्य है, मैं किसी अन्य के लिए नहीं हूँ। मैं अपना साध्य व प्रयोजन स्वयं हूँ, किसी का साधन (अपरार्ध) कभी नहीं

बनता। संघात एक दूसरे के लिए होते हैं, जिसका वे स्वार्थ साधन करते हैं, संघात रूप नहीं है और न वह किसी अन्य के स्वार्थ के लिए अस्तित्त्व रखता है।

शंकर मतवादी आत्मा को शुद्ध चैतन्य रूप या अनुभूति रूप मानते हैं, किन्तु यह स्पष्ट है कि अनुभूति का कारक है, ज्ञाता है, ज्ञान स्वरूप नहीं है। इससे यह मानना पड़ता है कि आत्मा शुद्ध चैतन्य नहीं है, किन्तु अहंकृत चैतन्य ही है जो हमारे अनुभव से प्रत्यक्ष है।[5]

इसके अतिरिक्त चेतना देह का कार्य नहीं माना जा सकता जैसा कि चार्वाक मत वाले मानते हैं। इस तरह यह मानना पड़ेगा कि चेतना आत्म तत्त्व में अस्तित्त्व रखती है और वह देह से भिन्न है। वह (आत्मा) अनन्य साधन (किसी दूसरे तत्त्व पर अनाश्रित), नित्य, व्यापी, प्रत्येक शरीर में भिन्न-भिन्न (आत्मा का बहुत्व) एवं तात्त्विक रूप से आनंदपूर्ण है।[6]

आत्मा सर्वव्यापी नहीं है अणु रूप है, जब वह किसी इन्द्रिय के संयोग में आता है तब हमें उस इन्द्रिय द्वारा प्रत्यक्ष ज्ञान होता है। यह इस तथ्य को समझाता है कि दो प्रत्यक्ष का ज्ञान एक साथ नहीं हो सकता है क्रमबद्ध ही ज्ञान होता है, लेकिन इतना द्रुत होता है कि परिवर्तन देखने में नहीं आता। अगर आत्मा सर्वव्यापी होता, तो हमें सभी पदार्थों का ज्ञान एक साथ ही होता, क्योंकि आत्मा का सभी से संबंध था। इससे यह सिद्ध हुआ कि ज्ञान का विलक्षण गुण है, ज्ञान या चेतना उसमें उत्पन्न नहीं होती, किन्तु जब अवरोधक हटा दिए जाते हैं और आत्मा विषय के संपर्क में आता है, तो उसका ज्ञान प्रकट हो जाता है।[7]

यामुनाचार्य न्याय की पद्धति स्वीकारते हुए जगत् कार्य है, इसे सिद्ध करने का प्रयास करते हैं। वे यह मानते हैं कि जगत् ज्ञानवान् पुरुष द्वारा उत्पन्न किया हुआ होना चाहिए, जिसे द्रव्य का साक्षात् ज्ञान है।[8] इसे मनुष्य के धर्म और अधर्मों का साक्षात् ज्ञान है, जिसके अनुसार वह सारे जगत् का निर्माण और नियंत्रण करता है, जिससे प्रत्येक वही अनुभव करे, जिसके वह योग्य है[9]। वह अशरीर है, किन्तु मनस् द्वारा संकल्प व्यापार कर जगत् को गति देता है[10]। उसे असीम ज्ञान और शक्तिमान पुरुष मानना ही पड़ेगा, अन्यथा वह किसी भी प्रकार इस जगत् का निर्माण और उसका नियंत्रण नहीं कर सकता है।

यामुनाचार्य जगत् की वास्तविकता पर बल देते हुए शांकर मत के इस तर्क का कि, उपनिषद् कहते हैं कि-'ब्रह्म के अतिरिक्त और किसी का अस्तित्त्व नहीं है और इस अर्थ में एकमात्र ब्रह्म का ही अस्तित्त्व है एवं जगत् मिथ्या है' का प्रतिकार करते हैं[11]। यामुन के अनुसार उपनिषद् का इस संदर्भ में केवल यही अर्थ है कि ईश्वर

के सिवाय दूसरा ईश्वर नहीं है और उसके समान कोई अन्य नहीं है[12]। जब उपनिषद् यह कहते हैं कि ब्रह्म सब कुछ है तथा वह जगत् का उपादान कारण है तो इससे यह अर्थ नहीं निकलता कि किसी और का अस्तित्त्व नहीं है तथा निर्गुण ब्रह्म की ही एकमात्र सत्ता है।[13] यदि हम कहें कि सूर्य एक ही है तो इसका अर्थ नहीं है कि उसमें रश्मियाँ नहीं है[14]। इसी प्रकार यदि हम यह कहें कि सात समुद्र हैं तो इसका यह अर्थ कदापि नहीं है कि उसमें लहरें इत्यादि नहीं हैं[15]। ऐसे पाठों का मात्र यह अर्थ हो सकता है कि जगत् की उत्पत्ति ब्रह्म से उसी तरह है जैसे अग्नि से स्फुल्लिंग और अन्त में जगत् उसी में अन्तिम स्थान और आधार पाता है।[16] जगत् की सब वस्तुएँ-पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु आदि ने उससे अपनी शक्तियाँ प्राप्त की हैं तथा उसके बिना कुछ भी करने में अक्षम हैं[17]। यदि इसके विपरीत जगत् को मिथ्या माना जाता है तो हमें अपने समस्त अनुभवों की बलि देनी पड़ती है और ब्रह्म का अनुभव भी इसी अनुभव के अन्तर्गत आ जाता है, इस कारण वह भी समाप्त हो जाता है।[18]

भेद ज्ञान को मिथ्या सिद्ध करने का अद्वैत का समस्त तर्क अनुभव विरुद्ध है । अनुभव हमें बताता है कि हम संबंध एवं भेद देखते हैं। हम नीले रंग को देखते हैं, कमल को भी देखते हैं और यह भी कि कमल का रंग नीला है, इसलिए उपनिषद् के उपदेश के आधार पर यह समझा जा सकता है कि जीव और जगत् ब्रह्म से अभिन्नरूपेण संबंधित है।[19] यह अर्थ उस अर्थ से अधिक न्यायसंगत है, जो संपूर्ण जगत् व जीवों को निषेधकर, इन सबके चैतन्य और ब्रह्मगत चैतन्य का तादात्म्य मानकर ही संतुष्ट हो जाता है। शंकर द्वारा प्रतिपादित शुद्ध, सर्वगत और निर्गुण ज्ञान जैसा कुछ भी नहीं है, क्योंकि ऐसा होने पर हर एक को भिन्न और पृथक् प्रत्यय का साक्षात् ज्ञान होना चाहिए, जो कि नहीं होता है[20]। पुनः ऐसा भी माना गया है कि यह चैतन्य, सत्, चित् और आनन्द है। यदि इस त्रिविध रूप को स्वीकार किया जाए तो वह एकत्ववाद का उच्छेद करता है, जिसका शांकर मतवादी बड़े उत्साहपूर्वक समर्थन करते हैं। यदि वे ऐसा करते हैं कि ये तीन ब्रह्म के रूप या गुण नहीं, अपितु ये तीनों एक ही तत्त्व को लक्ष्य करते हैं, जो ब्रह्म है तो यह ज्ञान और आनन्द के एक न होने से शक्य नहीं है[21]। इस प्रकार शंकर का मत अनुभव विरुद्ध एवं युक्ति-पराहत है। यह मानना है कि जगत् मिथ्या है, सत्यतापूर्वक वस्तुस्थिति का प्रतिनिधित्व नहीं करता है, अतः कहा जा सकता है कि यामुनाचार्य के अनुसार जगत् एक वास्तविकता है, जिसका हमें प्रत्यक्ष ज्ञान होता है, इसलिए जगत् मिथ्या नहीं कहा जा सकता।

यामुन के दर्शन का निष्कर्ष यह है कि इसमें एक ओर स्वचैतन्य जीव है और दूसरी ओर सर्वज्ञ तथा सर्वशक्तिमान ईश्वर और नानाविध जगत्। ये तीनों ही तत्त्व

सत्य हैं। यामुन जहाँ एक ओर ईश्वर को न्यायदर्शन की भाँति जगत् का निर्माता सिद्ध करते हैं, वहीं दूसरी ओर जगत् को ईश्वर से स्फुल्लिगंवत् उद्भूत मानते हैं, यहाँ विरोध प्रतीत होता है, किन्तु सिद्धित्रय एवं आगम प्रामाण्य में न्याय दृष्टि के समर्थन से यह निश्चित होता है कि इस संदर्भ में उनका मत न्याय से भिन्न नहीं है, जिसमें ईश्वर और जगत् के द्वैत का निरसन नहीं किया गया है। वस्तुतः यामुन का मुख्य योगदान जीवों के स्वचैतन्य स्वरूप प्रतिपादन में है। वे ईश्वर, जीव व जगत् के संबंध में कोई नया विचार नहीं देते। उनका योगदान इस संदर्भ में इतना अवश्य है कि इन्होंने शांकर मतवादियों के जगत् मिथ्यात्व के प्रतिपादन का खण्डन किया है। वे मुक्ति के साधन और मुक्तावस्था के विषय में मूक रहते हैं[22], किन्तु स्तोत्ररत्नम् के प्रपत्तिमय पद्यों[23] को देखकर ऐसा प्रतीत होता है कि वे प्रपत्ति को मुक्ति का साधन समझते थे।

रामानुज के ऊपर यामुन के जीव व जगत् विषयक सिद्धांतों के साथ भक्ति पथ का अत्याधिक प्रभाव पडा, किन्तु वे उनके ईश्वर विषयक विचारों से पूर्ण रूप से सहमत न हो सके।

सन्दर्भ

1. भारतीय दर्शनः आलोचन और अनुशीलन, चन्द्रधर शर्मा, पृ. 295
2. वही, पृ. 297
3. अद्वैत और विशिष्यद्वैत वेदान्त, डॉ. डी.एन.सिंह, पृ. 10
4. भारतीय दर्शन का इतिहास भाग-3, डॉ. डी.एस.एन दासगुप्तं, पृ.144
5. वही,पृ.117
6. अद्वैत और विशिष्यद्वैत वेदान्त, डॉ.एन.सिंह, पृ10
7. भारतीय दर्शन का इतिहास भाग-3, डॉ, एस.एन. दासगुप्त, पृ.122
8. वही, पृ.143
9. सिद्धित्रय, पृ.165
10. वही, पृ. 170, वि. पु. 5/11/15
11. वही,पृ.175
12. वही, पृ.178
13. वही, पृ.177
14. वही, पृ.179
15. वही, पृ.178
16. वही, पृ.180

17. वही, पृ.180
18. तन्निषेधे समस्तस्य मिथ्यात्वाल्लोकवेदयोः।
    व्यावहारास्तु लुप्येरस्तथा स्याद्ब्रह्मधीरपि।।-वही, पृ.180
19. वही, पृ.206
20. वही, पृ.207
21. वही, पृ.210
22. भारतीय दर्शन का इतिहास भाग-3, डॉ. एस.एन.दासगुप्त, पृ.145
23. स्तोत्ररत्नम्, 22

सहायक ग्रंथों की सूची

1. भारतीय दर्शनः आलोचन और अनुशीलन, चन्द्रधर शर्मा
2. भारतीय दर्शन की रूपरेखा, प्रो.हरेन्द्र प्रसाद सिन्हा
3. भारतीय दर्शन, सिंह एव सिंह
4. भारतीय दर्शन, डॉ. नन्द किशोर देवराज
5. भारतीय दर्शन, राधाकृष्णन्, भाग-1, 2

S.N.	Title of the Paper	Author Name	Place	page No.
1.	The Philosophical Importance of Gītārthasaṁgraharakṣā and the Role of Pāñcarātra Āgams.	Prof. U.S. Bist	Dept. of Philosophy, G.K. University, Haridwar-249404 Uttarākhand.	17-22
2.	Gītārthsaṁgraha Rakṣā of Vedāntadeṣikā	Prof. S.R. Bhatt	M-P 23, Maurya Enclave, Pitampura Delhi.	23-31
3.	Viṣṇu-Lokas in Bhāgavad-Pratiṣṭha-Vidhi of Śrī Praśna-saṁhitā	Dr. K.K.C. Lakshmi Narasimhan	Dept. of Sanskrit & Ancient Indian Culture, Ananthacharya Indological Research Institute Mumbai-5	32-40
4.	The Bhagavadgītā and the Gītātarthasaṁgraha: the Correspondence	Uma purang	Research Scholar, Dept. of Philosophy, G.K. University, Haridwar-249404, Uttarakhand	41-45
5.	Prapatti in the Gītārthasaṁgraha	Dr. Vedavalli Narayanan	L.BS.R Sanskrit Vidyapeeth New Delhi	46-56
6.	Yāmunācārya on Pāñcarātra Āgama	Dr. K. Anantha	Deptt. of Visistadwaita vedanta, L.B.S.R. Sanskrit Vidya Peeth, New Delhi-16	57-61

S.N.	Title of the Paper	Author Name	Place	page No.
7.	Relevance of Śrimad-Bhagavad Gītā For better Society	Dr. Rajjan Kumar	Reader & Head, Applied Philosophy, MJP Rohilk-hand University Bareilly, U.P.	62-69
8.	Decision Making Techniques and the Relevance of Gītā	Dr. Indoo Pandey Khanduri	Reader in Philosophy, H.N.B Garhwal University, Srinagar, Uttarakhand-246174	70-81
9.	Human Nature and Moral Values Relevance of the Gītā	Dr. Asha Maudgil	Deptt. of Philosophy, Punjab University, Chandigarh	88-86
10.	The Philosophical Importance of Śrimadbhagavadgītā	Dr. Hansi Bhist	Head, Dept. of Philosophy, S.P. Mukharji College, University of Delhi, New Delhi	87-91
11.	The Relevance of Bhagavadgītā for a better society	Dr. Pooja vyas	Deptt. of Philosophy, Vikram University, Ujjain (MP)-456010	92-96
12.	The Bhagavad Gītā and 21st Century	Ms. Rina Pitale	Ramniranjan Jhun Jhunwala college, Mumbai-400086	97-106

S.N.	Title of the Paper	Author Name	Place	page No.
20.	यामुनाचार्य का दर्शन	श्री मुकेश कुमार	शोध छात्र, दर्शनविभाग, मेरठ महाविद्यालय, मेरठ	183–187
21.	भारतीय विचारधारा में गीता का महत्त्व	डॉ० शुभ्रा	प्रोजेक्ट ऐसोसिएट दर्शनशास्त्र विभाग, एम०एम०एच महाविद्यालय, गाजियाबाद	164–173
22.	आधुनिक समाज में भगवद्गीता के निष्काम कर्म सिद्धान्त की प्रासंगिकता	सुश्री कविता भट्ट	शोध छात्रा, दर्शनशास्त्र विभाग, हें०न०ब०ग० विश्वविद्यालय, श्रीनगर, उत्तराखण्ड।	174–182
23.	श्रीमद्भगवद्गीता में 'योग' का स्वरूप	डॉ० सोहनपाल सिंह आर्य	रीडर, दर्शन विभाग, गुरुकुल कांगड़ी विश्व विद्यालय हरिद्वार।	157–163

SATYAM PUBLISHING HOUSE
N-3/25, Mohan Garden, Uttam Nagar,
New Delhi-110059 Ph. : 25358642
E-mail : satyampub_2006@yahoo.com

ISBN 978-81-88134-90-8